

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY****KOTA (Raj.)**

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No.	DUE DATE	SIGNATURE

फोटो में गहन और गूढ़ तर्क तथा लोकोत्तर काव्योद्देश्य का मणिर्वाचन-संयोग मिलता है जो उसकी अलङ्कृत बाणी के वैभव तथा सामर्थ्य के सौंचे में डलकर संगीत-लघों की झट्ट धारा का रूप धारण कर लेता है और उसके जलस्वरूप आरणा के कारण निरंतर आगे बढ़ते चले जाते हैं—इनकी तीव्र गति से मानो इस वाता में पल भर भी टहरने का ठन्डे अवकाश न हो ।

उसने पहली बार, और शायद अंतिम बार, मह मंत्र दिया कि राज्य का शासन सबसे ज्ञानवान् व्यक्तियों के हाथों में केंद्रित होना चाहिये, सबसे धनी, या सबसे महत्वाकांक्षी या सबसे धूर्त व्यक्तियों के हाथों में नहीं ।

शैली

यूनानी राजनीति-सिद्धांत

प्लेटो और उसके पूर्ववर्ती

लेखक

सर जॉर्ज डॉकर

अनुवादक

विश्वनाथ गुप्त

वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग, सिवा मंत्रालय,
भारत सरकार की मानक-प्रव-योजना के अंतर्गत प्रकाशित

© भारत सरकार

प्रथम संस्करण, 1967

मूल्य : ~~रु० 15-50~~

Printed Price

Rs 15 - 50

राजनैति-विज्ञान-समोभा-समिति

डा० बिशेद्वर प्रसाद (अध्यक्ष)

डा० हरनामसिंह

डा० शातिनारायण वर्मा

डा० नवीन नारायण अप्रवाल

महेन्द्र चतुर्वेदी (संयुक्त निदेशक)

विश्वप्रकाश गुप्त (सहायक निदेशक)

भाषा-संपादक

महेन्द्र चतुर्वेदी

प्रस्तुत पुस्तक वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग की
मानक-पंच-योजना के अंतर्गत, शिक्षा-मंत्रालय,
भारत सरकार के शत-प्रतिशत
अनुदान से प्रकाशित हुई है

प्रकाशक : अनुवाद निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

मुद्रक : नवज्योति प्रिंटिंग प्रेस, 90 सरायजीना, मेरठ

प्रस्तावना

हिंदी और प्रादेशिक भाषाओं की शिक्षा के माध्यम के रूप में अपनाने के लिए यह आवश्यक है कि हमें उच्च कोटि के प्रामाणिक ग्रंथ अधिक संख्या में तैयार किए जाएँ। भारत सरकार ने यह कार्य वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग के हाथ में सौंपा है और उसने इसे बड़े पैमाने पर करने की योजना बनाई है। इस योजना के अंतर्गत अंग्रेजी और अन्य भाषाओं के प्रामाणिक ग्रंथों का अनुवाद किया जा रहा है तथा मौलिक ग्रंथ भी लिखाए जा रहे हैं। यह काम अधिकतर राज्य-सरकारों, विश्वविद्यालयों तथा प्रकाशकों की सहायता से आरंभ किया गया है। कुछ अनुवाद और प्रकाशन-कार्य आयोग स्वयं अपने अधीन भी करा रहा है। प्रसिद्ध विद्वान् और अध्यापक हमें इस योजना में सहयोग दे रहे हैं। अनूदित और नए साहित्य में भारत सरकार द्वारा स्वीकृत शब्दावली का ही प्रयोग किया जा रहा है ताकि भारत की सभी शिक्षा-संस्थाओं में एक ही पारिभाषिक शब्दावली के आधार पर शिक्षा का आयोजन किया जा सके।

“यूनानी राजनीति-सिद्धांत—प्लेटो और उसके पूर्ववर्ती” नामक पुस्तक अनुवाद निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली द्वारा प्रस्तुत की जा रही है। इसके मूल लेखक सर जर्नेस्ट बार्कर हैं और अनुवादक हैं श्री विश्वप्रकाश गुप्त। आशा है कि भारत सरकार द्वारा मानक ग्रंथों के प्रकाशन-संबंधी इस प्रयास का सभी क्षेत्रों में स्वागत किया जाएगा।

डा० बाल मुद्रहण्यम्

कार्यवाहक अध्यक्ष,

वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग

आमुख

दिल्ली विश्वविद्यालय में अनुवाद निदेशालय की स्थापना शिक्षा-मंत्रालय के केंद्रीय हिंदी निदेशालय की मानव-ग्रंथ-अनुवाद-योजना के अंतर्गत हुई है। (अब इस योजना का दायित्व स्थायी वैज्ञानिक तथा तकनीकी दृष्टावली आयोग में सौंपा गया है।) मंत्रालय ने अपनी पारिभाषिक दृष्टावली के व्यावहारिक प्रचलन को गति देने के लिए मानक ग्रंथों के अनुवाद तथा लेखन के कार्य में विश्वविद्यालयों का सहयोग आमंत्रित किया था। दिल्ली विश्वविद्यालय का यह गौरव है कि इस दिशा में प्रथम चरण इसी ने उठाया है।

विश्वविद्यालयों और शिक्षा-मंत्रालय के इस समन्वित प्रयत्न का उद्देश्य प्रत्यक्षतः विश्वविद्यालय के विद्यार्थियों के लिए पर्याप्त पाठ्य-सामग्री उपलब्ध कराना है। दिल्ली विश्वविद्यालय में हिंदी को स्नातक-स्तर पर राजनीति-विज्ञान, इतिहास और अर्थशास्त्र में शिक्षा तथा परीक्षा का वैज्ञानिक माध्यम स्वीकार किया जा चुका है और एक प्रमुख योजना के अधीन अन्य विषयों में तथा उच्चतर स्तर पर भी इस योजना को प्रियान्वित करने की व्यवस्था की जा रही है। राष्ट्रीय जीवन के विविध क्षेत्रों में हिंदी तथा अन्य भारतीय भाषाओं के प्रयोग का प्रश्न उनमें उपरान्त वैज्ञानिक तथा तकनीकी वाङ्मय के प्रश्न से जुड़ा हुआ है। इस प्रकार का जितना ही अधिक वाङ्मय प्रकाशित होगा उतनी ही हमारी भाषाओं की श्रीवृद्धि होगी—ऐसा मेरा विश्वास है।

वैज्ञानिक वाङ्मय की समृद्धि का कार्य हमारे यहाँ अभी प्रारंभिक अवस्था में ही है और उधर पश्चिम के वैज्ञानिक वाङ्मय का अमित विस्तार हमारे सामने है। इस दिशा में एक वस्तुतः सम्पन्न-समृद्ध राष्ट्र के स्तर तक उठने के लिए हमें अभी बहुत लंबा रास्ता तय करना होगा। ज्ञानात्मक साहित्य के निर्माण और अनुवाद की प्रतिष्ठा किसी भी समृद्ध-जात राष्ट्र में अनवरत एवं अनंत होती है। मुझे प्रसन्नता है कि इस राष्ट्रीय अनुष्ठान में दिल्ली विश्वविद्यालय यथाशक्ति योग दे रहा है और विश्वास है कि भविष्य में भी बराबर देना रहेगा।

बीरेन्द्रनाथ दागुलि

कुलपति,

दिल्ली विश्वविद्यालय

Preface to the First Edition

In 1906 a book—the first book of the writer, with all (and perhaps more than all) the imperfections of a first book—was published under the title of *The political Thought of Plato and Aristotle*. Some time before the outbreak of the war the publisher's stock was exhausted; and the writer, alike under his contract with the publisher, who was anxious for a new edition, and under his feeling of obligation to students of the subject, felt himself bound to take in hand the preparation of a new recension of the work.

It was his original intention simply to correct the errors and prune away the redundancies—which were many—of the original edition. But a great deal of work had been done since 1906, which touched the subject he had originally sought to cover: his own ideas had matured; and after a time he came to the conclusion that it was better to rewrite the original work, using fully the new material and his own maturer judgement, and planning the whole on a juster and more proportionate scale. He determined accordingly to write a history of *Greek Political Theory* in two volumes, of which the first and longer volume should be devoted to *Plato and his Predecessors*, and the second and shorter to *Aristotle and his Successors*. The first of these volumes is here printed: the second the writer hopes to finish as soon as the position of national affairs justifies him in undertaking such work. For the present other duties have a prior claim.

The first chapter of the volume is the introduction of the original edition, with some modifications. The second is entirely new. The third, fourth, and fifth chapters correspond, to some extent, to the first chapter of the original work; but there is little left which the reader of the older form will recognize. The sixth and seventh chapters represent a complete revision of the substance of the second chapter of the earlier work. The eighth to the eleventh chapters correspond to the third chapter of the old form; but the eleventh chapter is entirely, and much of the rest very largely, new. The rest of the work while it corresponds to the fourth chapter of the first edition, is entirely rewritten; and hardly

more than a few paragraphs of the older form survive. The appendix contains a revision and amplification of the substance of the first appendix of the old work.

The writer is perhaps justified in stating that it is an entirely new work which is here printed. The justification is to some extent also a condemnation. It is not usual, and it is perhaps not proper, to 'treat a poor book so'. *Litera scripta manet*; and a writer ought to treat even himself with some reverence, if only for the sake of the possessors of his original work. These, however, are days of reconstruction; and it seemed best, on the whole, to reconstruct fearlessly, and to think of the new generation which, in other and happier days, might do the writer the honour of reading his book.

The writing of the book has been pure pleasure—pleasure which the writer has often doubted whether he had the right to enjoy. The reader will notice signs of the times in which the book has been written; but it is hoped that they are not obtrusive. Plato has come to mean more for the writer, on many points, than he would have meant if the war had not stirred the deeps. On many issues—the issue of might against right (pp. 81-6); the meaning of militarism (pp. 345-8); the character of international relations (pp. 307-11); and the scope of a true national education (Chapter XVII)—it was impossible not to feel that a new feeling for an old message came from the circumstances and environment of the times. But the writer ventures to hope that his critics will not be led by this confession to think that he has not sought to understand Plato *sub specie æternitatis* (or, at any rate, *sub specie temporum suorum*) and to explain Platonic philosophy, as faithfully and as sympathetically as he could, in itself and according to the pure idea.

The features in the work which the writer would commend to the notice of his readers are the attempt, in the second chapter, to illustrate the characteristics of the Greek State; the passage, in Chapter IV, dealing with the newly discovered fragments of the Sophist Antiphon; and the chapters devoted to the *Laws*. These last chapters will have done their work if they succeed in interesting some English readers in the most neglected, and yet in many ways the most wonderful—and the most modern (or medieval)—of all the writings of Plato. If they should stimulate any scholar to publish, what is sadly needed, an edition of the *Laws* on the scale of Newman's great edition of the *Politics*, the writer will feel himself richly rewarded.

Of all the debts which the writer owes to Greek scholars none is more profound than that to Professor Burnet, whose massive erudition and sane judgement have in many passages been his guide. Other debts he has sought to acknowledge in their place; but there is one debt, which is a debt of affection, which he would like to acknowledge here. Mr Sidney Ball of St John's College, has generously read the proofs: he has, in many sessions, discussed difficulties with the writer; and while he is responsible for nothing which is amiss, he is responsible for much which is not amiss. Words cannot repay the debt—which is not the only debt owed to him by the writer.

The Warden of All Souls College has been good enough to read, and to castigate, the first part of Chapter XVI. The writer would have felt far greater trepidation in 'rushing in' upon the domain of law, if the Warden had not taken him by the hand and introduced him to some of its mysteries.

The writer must also, in his capacity of a college tutor, offer his warmest thanks to his pupil, Mr. A. S. Gregson, scholar of New College, for his kindness in helping to revise the final proofs.

Plato himself will say the only thing that remains to be said,

Θεῶ προσύχομαι, τῶν ῥηθέντων ὅσα μὲν ἐρρήθη μετρίως, σωτηρίαν ἡμῖν αὐτὸν αὐτῶν διδόναι, παρὰ μέλλος δὲ εἴ τι περὶ αὐτῶν ἄκοντες εἴπομεν, δίκην τὴν πρέπουσαν ἐπιτιθεῖν αἰ δίκη δὲ ὀρθὴ τὸν πλημμελοῦντα ἐμμελῶς ποιεῖν (*Critias*, 106 B-C).

ERNEST BARKER

Oxford, 31 December 1917.

Preface to the Reprint of 1947

This book, originally published in 1918, was a revision (indeed a drastic revision) of a previous work—or rather of part of a previous work—which was first published in 1906. No further revision has now been attempted; but as the book would appear to be still in demand, and is still recommended for study in some Universities, it is simply reprinted, with such small verbal changes as are permitted by the conditions of a photographic reprint.

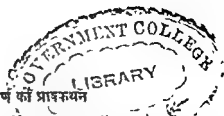
Much has been written about the interpretation of Plato in the last thirty years. Once interpreted as a revolutionary of the Left and a prophet of Socialism, he has latterly been interpreted as a revolutionary of the Right and a forerunner of Fascism. In

the pages of this book the author hopes, and even believes, that Plato simply appears as himself—a revolutionary indeed, and even an authoritarian, but a revolutionary of the pure idea of the Good, and an authoritarian of the pure reason, unattached either to the Right or the Left.

One further word of explanation may be added. In the preface to the edition of 1918 the author expressed the hope that he might be able to add a second volume to this work, and to complete and round off the account here given of Plato and his Predecessors by a further account of Aristotle and his Successors. That hope has not been fulfilled. The author will not attempt any explanation; but he asks permission to mention an extenuation. If he has not written a further volume on the political theory of Aristotle, he has at any rate published a translation of his *Politics*; and he has added to the translation an introduction of some length, as well as a number of appendices which give an account of the observations on law and government to be found in the *Ethics*, the *Rhetoric*, and the other writings of Aristotle. The translation, which was the work of some years, has recently been published. The author was impelled to make it by a feeling (which he hopes that others will share) that the best service which he could render to the understanding of Aristotle was to produce a readable and readily understandable translation of what he had actually said. From this point of view the translation of the *Politics* (with the introduction, notes, and appendices) may in some sense count as the second and final volume of a work which covers the general history of Greek Political Theory, at any rate down to the death of Aristotle; and the two volumes together may perhaps be regarded, by the indulgence of readers, as forming a single whole, composed indeed of different parts, but of parts which are complementary.

E.B.

18 June, 1946.



प्रथम संस्करण की प्राप्ति

1906 में ४ पॉलिटेक्निक ऑफ़ सेंट्री एंड अरिस्टाटल (सेंट्री और अरिस्टाटल का राजनीति-चिन्तन) सीपेंक से लेखक की पहली पुस्तक प्रकाशित हुई थी और उसने पहली पुस्तक की सारी नुटियाँ (और चायद सारी से भी अधिक नुटियाँ) बिखराने दी। महायुद्ध आरंभ होने से कुछ समय पहले प्रकाशक की सारी प्रतियाँ बिक गई थीं और लेखक को प्रकाशक के साथ अपने सविदे के कारण और विषय के अध्येताओं के प्रति अपनी जिम्मेदारी के कारण भी यह आवश्यक प्रतीत हुआ कि यह इस कृति के एक नए संस्करण की तैयारी में जुट जाए।

आरंभ में लेखक का विचार केवल यह था कि मूल संस्करण की नुटियों का संस्कार कर दिया जाए और फालतू बातें हटा दी जाएँ और ऐसी बातें जिनमें भी भी बहुत। पर उसने मूल रूप में जिस विषय का निरूपण करने का प्रयत्न किया था, उस क्षेत्र में 1906 के बाद बहुत-सा काम हो चुका था, उसके अपने विचारों में परिवर्तता आ गई थी और कुछ समय बाद वह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि ऐसा अच्छा यह होगा कि मूल रचना को फिर से लिखा जाए, उसमें नई सामग्री तथा अपनी अधिक परिवर्तन बुद्धि का उपयोग किया जाए और संपूर्ण कृति का अपेक्षाकृत अधिक सुमंगल तथा समन्वित ढंग से आयोजन किया जाए। फलतः, उसने निश्चय किया कि यह दो खंडों में पूरानी राजनीति-सिद्धांत लिखेगा जिनमें से पहले और अपेक्षाकृत बड़े खंड में प्लेटो और उसके पूर्ववर्तियों का तथा दूसरे और अपेक्षाकृत छोटे खंड में अरिस्टाटल तथा उसके उत्तराधिकारियों का विवेचन होगा। इनमें से पहला खंड तो यही प्रकाशित किया जा रहा है और दूसरे खंड के बारे में लेखक को आशा है कि जैसे ही देश की स्थिति कुछ संभवतो वह उसके प्रणयन का कार्य अपने हाथ में ले लेगा और उसे शीघ्र ही समाप्त कर देगा। इस समय अन्य वस्तुओं की ओर ध्यान देना अधिक आवश्यक है।

इस संस्करण का पहला अध्याय कुछ संशोधनों सहित मूल संस्करण की भूमिका है। दूसरा अध्याय पूरी तरह नया है। तीसरे, चौथे और पाँचवें अध्याय कुछ सीमा तक मूल रचना के पहले अध्याय के अनुरूप हैं; पर जिस सामग्री से पुराने संस्करण के पाठक का परिचय है, वह इन अध्यायों में बहुत कम यथो है। छठे और सातवें अध्यायों में पूर्ववर्ती रचना के दूसरे अध्याय के सारतत्त्व का पूर्ण रूप से संशोधन कर दिया गया है। आठवें से लेकर ग्यारहवें अध्याय तक पुराने संस्करण के तीसरे अध्याय की जगह है पर ग्यारहवाँ अध्याय तो पूरी तरह, और दोष अध्यायों का बहुत सा अंश अधिकतर, नया है। शेष रचना पहले संस्करण के चौथे अध्याय के स्थान पर है, उसे दुबारा नए सिरे से लिखा गया है और जिनमें पुराने संस्करण के कुछ ही अवतरण दोष हैं। परिशिष्ट में पुरानी कृति के परिशिष्ट के सारतत्त्व का संशोधन और परिवर्तन कर दिया गया है।

संभवतः लेखक वा यह कहना उचित है कि यहाँ जो कृति प्रकाशित की जा रही है, वह अशुद्ध नहीं कृति है। इस ओचित्य में कुछ सीमा तक निंदा भी निहित है। 'किमी विचारी पुस्तक के साथ ऐसा व्यवहार' न तो प्रायः किया जाता है और न वह ठीक ही है। 'लिखित शब्द नित्य होता है' (*Litera scripta manet*) और लेखक को स्वयं अपने प्रति भी पुच्छ शब्दों का भाव रखना चाहिए—और कुछ नहीं तो कम से कम उन लोगों की ही खातिर जिनके पास उसकी मूल कृति हो। लेकिन ये पुनर्निर्माण के दिन हैं और बुल मिलाकर सर्वश्रेष्ठ मार्ग यह लगता था कि निर्भीक होकर पुनर्निर्माण किया जाए और नई पीढ़ी के द्वारे में सोचा जाए जो, शायद दूसरे तथा अधिक सुखद दिनों में, लेखक को यह सम्मान दे कि उसका ग्रंथ पड़े।

लेखक को इस ग्रंथ का प्रणयन करते समय कुछ रस की अनुभूति होती रही है और प्रायः ही उनके मन में सदेह उठा है कि क्या इस रसानुभूति का वह स्वयं अधिकारी है। पाठक देखेंगे कि पुस्तक पर अपने सृजन-युग की छाव है पर आशा है कि यह छाव अप्रोत्तिकर नहीं है। अनेक प्रश्न ऐसे हैं जिनके सवध में लेखक के लिए प्लेटो के सदेह का महत्व पहले से अधिक हो गया है; और यदि महापुरुष के फलस्वरूप अन्तर्धान उद्घातित न हुआ होता तो उनका महत्त्व इतना न घटता। युग की परिस्थितियों तथा वातावरण के सदर्भ में अनेक प्रश्नों—जैसे न्याय और वक्त का प्रश्न (पृ० 109-114), सैन्यवाद का अभिप्राय (449-52), अंतर्राष्ट्रीय संबंधों का स्वरूप (394-8) और सच्ची राष्ट्रीय शिक्षा का क्षेत्र (अध्याय 17)—के द्वारे में पुराने रास्ते के प्रति एक नया भाव पैदा हो गया है और इस तरह के भाव की अनुभूति न हो यह असंभव था। पर लेखक साहसपूर्वक यह आशा करता है कि उसके आलोचक उसकी इस स्वीकारोक्ति से यह नहीं सोचेंगे कि उसने प्लेटो को धिरंतन मूल्यों के सदर्भ में (*sub specie eternitatis*) या कम से कम सामयिक मूल्यों के सदर्भ में (*sub specie temporum suorum*) समझने का और स्वयं प्लेटो के दर्शन की यथासंभव निष्ठा और सहानुभूति के साथ और शुद्ध भाव के अनुसार व्याख्या करने का प्रयत्न नहीं किया है।

लेखक इस पुस्तक की जिन विशेषताओं की ओर अपने पाठकों का ध्यान आकृष्ट करना चाहेगा, वे हैं—दूसरे अध्याय में यूनानी राज्य की विशेषताओं का दिग्दर्शन, चौथे में सोफिस्ट एटीफोन की हात में प्राप्त खड्ग-रचना के अन्तरण और लॉज से संबद्ध अध्याय। यदि अंतिम अध्यायों के फलस्वरूप कुछ अपेक्षित पाठकों के मन में प्लेटो की सबसे अधिक उपेक्षित और फिर भी अनेक दृष्टियों से सबसे अधिक आधुनिक (या मध्ययुगीन) रचना के प्रति रुचि जागृत हो जाए तो उनके प्रणयन का प्रयोजन सफल हो जाएगा। जिस पैमाने पर न्यूमैन ने पॉलिटिक्स का महान् सस्करण प्रकाशित किया है, उसी पैमाने पर लॉज के सस्करण की सहृदी आवश्यकता है और यदि कोई विद्वान् इस अनुष्ठान में प्रवृत्त हो सके तो लेखक अपना परिश्रम सार्थक समझेगा।

लेखक यूनानी भाषा के अनेक विद्वानों का श्रेणी है—प्रोफेसर बर्नेट का सबसे अधिक। प्रोफेसर बर्नेट के प्रकांड पांडित्य तथा नीर-शीर विवेक से उसे अनेक अवतरणों

मे पय-प्रदर्शन प्राप्त हुआ है। लेखक ने अन्य व्यक्तियों का ऋण उपयुक्त स्थानों पर स्वीकार किया है, पर एक ऋण स्नेह का है जिसे वह यहाँ स्वीकार करना चाहेगा। सेंट जॉन कॉलिज के मि० मिडनी बास ने बहुमन्यता में प्रूप पड़े हैं; उन्होंने अनेक बैठनों में लेखक के साथ कठिनाइयों पर विचार किया है; और पय में जो दोष रह गए हैं, उनकी जिम्मेदारी मि० बास पर बतई नहीं है पर पय में जो कुछ निर्दोष बन पड़ा है, उसका बहुत कुछ श्रेय उन्हीं का है। ऋण सन्दर्भों से नहीं गुनाया जा सकता और मि० बास का लेखक के ऊपर यही एवमात्र दृष्टि नहीं है।

ऑन सोल्स कॉलिज के बार्डन ने कृपाकर चौदहवें अध्याय का पहला भाग पढ़ा है और उत्तरी समालोचना की है। यदि बार्डन लेखक का हाथ न पाम लेते और विधि की कुछ खारीकियों में उसे परिचित न कराते, तो लेखक को इस क्षेत्र में "धुम पड़ने" में कहीं अधिक सन्तान की अनुभूति होती।

महाविद्यालय में अध्यापक होने के नाते लेखक का यह भी कर्तव्य है कि वह न्यू कॉलिज के छात्र, अपने निम्न, मि० ए० एस० संगसन को हादिक धन्यवाद दे कि उन्होंने प्रतिम प्रूफों का समीक्षण करने में लेखक का हाथ बँटाया है।

अब कहने को एक ही बात रह जाती है और वह स्वयं प्लेटो ही कहेंगा। "मेरी याणी के जिन स्वयं में सत्य की सकार हो और जो उसे मान्य प्रतीत हों, वही बाल के प्रवाह में अजर-अमर रहें। पर यदि मैंने अनजाने में कोई गलत बात कह दी हो, तो मेरी प्रार्थना है कि वह मुझे दंड दे और जो भूल करता है उसका उचित दण्ड एक ही है—उसे सही मार्ग पर ले आया जाए" (प्लेटिआस, 106 B—C)* ।

—अर्नेस्ट बार्कर

आवृत्तपत्र, 21 दिसम्बर, 1917

* बी० जॉवेट के अंग्रेजी अनुवाद के आधार पर। द डायलॉग्स ऑफ प्लेटो खंड-दो (1937), पृ० 71 ।

1947 के पुनर्मुद्रित संस्करण का प्रावकयन

1947 में मूल रूप से प्रकाशित यह पुस्तक एक पूर्ववर्ती रचना—या बहे कि पूर्ववर्ती रचना के एक अंश—का संशोधन (और सब पूछा जाए तो आमूल संशोधन) थी। यह पूर्ववर्ती रचना पहले-पहल 1906 में प्रकाशित हुई थी। अब और संशोधन का प्रयत्न नहीं किया गया है; पर चूंकि इस पुस्तक की अब भी माँग है और कुछ विश्वविद्यालयों में अब भी अध्ययन के लिए इसकी सन्तुष्टि की जाती है, इसलिए इसका फिर से मुद्रण कर दिया गया है और इस पुनर्मुद्रण में वही छोटे-मोटे शारीरिक परिवर्तन किए गए हैं जो फोटो बना कर पुनर्मुद्रण करने की स्थिति में संभव हो सकते हैं।

पिछले तीस वर्षों में प्लेटो की व्याख्या के बारे में बहुत-कुछ लिखा-गया गया है। कभी यह वामपक्ष का प्रांतिकारी और समाजवाद का पैगंबर माना जाता था, पर पिछले कुछ समय से उसे दक्षिणपक्ष का प्रांतिकारी और फातिम का अग्रदूत कहा गया है। लेखक को आता है, और विद्वान भी, कि इस पुस्तक में प्लेटो के सच्चे स्वरूप का ही निरूपण हुआ है। यह प्रांतिकारी अवश्य है और सत्तावादी भी है, पर वह प्रांतिकारी है श्रेय के कुछ भाग का और सत्तावादी है कुछ विवेक का। वह संलग्न किसी के साथ नहीं है—न दक्षिण पक्ष के साथ और न वामपक्ष के साथ।

स्पष्टीकरण के दो शब्द और। 1918 के संस्करण की प्रस्तावना में लेखक ने कहा था कि उसे आता है कि वह इस ग्रंथ के दूसरे खंड की रचना कर सकेगा और इस तरह यही उसने प्लेटो तथा उसके पूर्ववर्तियों का जो विवरण दिया है, दूसरे खंड में अरिस्टाटल तथा उसके उत्तराधिकारियों का विवरण देकर वह यूनानी राजनीति-सिद्धांत का पूरा इतिहास प्रस्तुत कर सकेगा। वह आशा पूरी नहीं हुई है। लेखक कोई सफाई देने की कोशिश नहीं करेगा पर वह एक निवेदन करना चाहेगा जिससे उसके अपराध की गुरुता कम प्रतीत हो। यह ठीक है कि लेखक ने अरिस्टाटल के राजनीति-सिद्धांत के बारे में एक और खंड नहीं लिखा है पर इतना खरूर है कि उसने अरिस्टाटल की पॉलिटिक्स का एक अनुवाद प्रकाशित कर दिया है; और इस अनुवाद के साथ एक अपेक्षाकृत विस्तृत भूमिका तथा अनेक परिशिष्ट जोड़ दिए हैं जिनमें अरिस्टाटल की एथिक्स, र्हेटोरिक तथा अन्य रचनाओं में उपलब्ध विधि तथा शासन-सर्वधी विचारों का विवरण दिया गया है। यह अनुवाद अनेक वर्षों के परिश्रम का फल है और अभी हाल में प्रकाशित हुआ है। इस अनुवाद के मूल में लेखक की यह भावना सक्रिय रही है (सम्भवतः कुछ और लोग भी ऐसा ही सोचें) कि अरिस्टाटल को समझने-समझाने के लिए उसकी ओर से सबसे अच्छी सेवा यही हो सकती थी कि वह अरिस्टाटल की मूल विचार-रानि का अनुवाद प्रस्तुत कर देता—ऐसा अनुवाद जो सुपाठ्य भी हो और सुवोध भी। इस दृष्टि से पॉलिटिक्स का अनुवाद (भूमिका, टिप्पणियों तथा परिशिष्टों सहित) कुछ हद तक एक ऐसी

रचना का दूसरा तथा अंतिम खंड समझा जा सकता है जिसमें ग्रूनानी राजनीति-सिद्धांत के सामान्य इतिहास का, कम से कम अरिस्टाटल की मृत्यु तक के इतिहास का, विवेचन हुआ है ; और सायद पाठकों के अनुग्रह से ये दोनों खंड मिला कर एक समन्वित रचना समझे जा सकते हैं जिसका प्रणयन भले ही भिन्न-भिन्न कालों में हुआ हो पर जिसके भाग एक-दूसरे के पूरक हैं ।

—मर्नेस्ट बार्कर

18 जून, 1946.

विषय-सूची

पृष्ठ संख्या

प्रस्तावना	5
धामुख	7
Preface to the First Edition	9
Preface to the Reprint of 1947	11
प्रथम संस्करण का प्राक्कथन	13
1947 के पुनर्मुद्रित संस्करण का प्राक्कथन	17

अध्याय 1

यूनानी राज्य-सिद्धांत	1
-----------------------	---

अध्याय 2

यूनानी राज्य	23
(क) यूनानी राज्य की सामान्य विशेषताएँ	25
(ख) नगर-राज्य और कबाइली राज्य	34
(ग) यूनानी राज्य और दासता	41
(घ) यूनानी राज्य और प्रतिनिधि-संस्थाएँ	48
(ङ) यूनानी राज्य और शिक्षा	53

अध्याय 3

सोक्रिटों से पहले का राजनीति-चिंतन	59
(क) होमर से थोलेन तक	61
(ख) पायथागोरस के अनुयायी और आयोनियाई दार्शनिक	68
(ग) भौतिकविदों से मानववादियों तक की यात्रा	79

अध्याय 4

सोफिस्टों का राजनीति-सिद्धांत	83
(क) नैतिक और राजनीतिक चिंतन का उत्थान	85
(ख) सोफिस्टों के सामान्य लक्षण	89
(ग) प्रोटोगोरस और झूठ के सोफिस्ट	94
(घ) प्रकृति और विधि का विरोध	100
(ङ) सोफिस्ट एंटीफोन	103
(च) सोफिस्ट-सिद्धांतों के विषय में प्लेटो का विवरण	107
(छ) सामान्य प्रतिभा-भजन	115
(ज) पैम्फलेटनबीस और कल्पना-राज्यवादी	119
(झ) परिशिष्ट—सोफिस्ट एंटीफोन के 'ऑन ट्रूथ' से दो अवतरण	126

अध्याय 5

साफ्रेटीज और उसके गौण अनुयायी	131
(क) साफ्रेटीज का जीवन	133
(ख) साफ्रेटीज की पद्धति और सिद्धांत	136
(ग) साफ्रेटीज की मृत्यु	143
(घ) थेनोफॉन	151
(ङ) ईसोफ्रेटीज	154
(च) सिनिक और सिरेनायक	180

अध्याय 6

प्लेटो और प्लेटो के सवाद	165
(क) प्लेटो का जीवन	167
(ख) प्लेटो के सवादों की पद्धति	179

अध्याय 7

प्लेटो के आरम्भिक सवाद	183
(क) अपोलॉजी और क्रिटो	186
(ख) चारमिडीज, यूचिडिमस और सेंचेज	189
(ग) मोनो, प्रोटोगोरस और गॉर्जियास	194

अध्याय 8

रिपब्लिक और उसका न्याय-सिद्धान्त	217
(क) रिपब्लिक की योजना और उद्देश्य	219
(ख) न्याय के स्मृत सिद्धान्त	230
(1) मिफालम का सिद्धान्त : परंपरावाद (327—36)	230
(2) प्रेसीमेकम का सिद्धान्त : आमूल परिवर्तनवाद (336—354)	333
(3) ग्लोक्न का सिद्धान्त : अयंत्रियावाद (357—67)	238
(ग) आदर्श राज्य का निर्माण	242
(1) राज्य में आर्थिक तत्त्व	246
(2) राज्य में सैनिक तत्त्व	249
(3) राज्य में दार्शनिक तत्त्व	252
(घ) प्लेटोवादी राज्य के वर्ग	258
(ङ) प्लेटोवादी न्याय	264

अध्याय 9

रिपब्लिक और उसका शिक्षा-सिद्धान्त	271
(क) प्लेटो के राज्य में शिक्षा का स्थान	273
(ख) यूनानी शिक्षा-पद्धतियाँ	276
(ग) प्लेटो के शिक्षा-सिद्धान्त का दार्शनिक आधार	282
(घ) संरक्षकों या सहायकों का प्रतिशिक्षण	287
(1) शिक्षा में व्यायाम का स्थान	287
(2) शिक्षा में संगीत का स्थान	290
(ङ) पूर्ण संरक्षकों का उच्चतर अध्ययन-क्रम	297
(च) वितनमय जीवन और कर्ममय जीवन	305
(छ) आदर्श राज्य की शासन-व्यवस्था	308

अध्याय 10

रिपब्लिक और उसका साम्यवाद-सिद्धान्त	311
(क) संपत्ति का साक्षात्	313
(ख) पत्नियों का साक्षात्	327
(ग) रिपब्लिक में साम्यवाद का सामान्य सिद्धान्त	339

अध्याय 11

प्लेटो और यूनान के राज्य	355
(क) रिपब्लिक—एक आदर्श	357
(ख) आदर्श के आलोक में वास्तविक राज्यों का मूल्यांकन	363
(ग) पहली विकृति—घनिकतंत्र	373
(घ) दूसरी विकृति—अल्पतंत्र	375
(ङ) तीसरी विकृति—सोकतंत्र	378
(च) अंतिम विकृति—निरंकुश-तंत्र	385
(छ) न्याय और अन्याय : अंतिम निर्णय	387
(ज) प्लेटो और सर्वहोलेनवाद	394
(झ) नोट—दिमाएस और क्रिटिआस	399

अध्याय 12

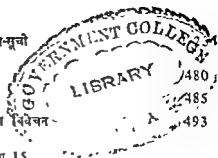
पॉलिटिक्स	403
(क) राजमर्मज्ञ या निरपेक्ष शासक की परिभाषा	406
(ख) पॉलिटिक्स की पुराण कथा	409
(ग) राजमर्मज्ञ या निरपेक्ष शासक की अंतिम परिभाषा	412
(घ) राजनीतिक नम्यता के तर्क के आधार पर निरपेक्षता का पोषण	415
(ङ) सामाजिक सामंजस्य के तर्क के आधार पर निरपेक्षता का पोषण	420
(च) विधि-शासन के विचार के आधार पर निरपेक्षता का संशोधन	425
(छ) प्लेटो का राज्य-वर्गीकरण	431

अध्याय 13

लॉस और उसका राज्य-सिद्धांत	437
(क) लॉस का उद्भव और स्वरूप	439
(ख) लॉस का सिद्धांत—आत्म-संयम	446
(ग) शांति और युद्ध	449
(घ) विधि का स्वरूप	453
(ङ) इतिहास के सबक	462

अध्याय 14

लॉस में सामाजिक संबंधों की व्यवस्था	471
(क) भूगोल और जनसंख्या	473



- (म) सौंठ में संपत्ति का विवेचन
(न) सौंठ के राज्य में अर्थ-व्यवस्था
(प) सौंठ में विवाह तथा परिवार का विवेचन

अध्याय 15

सौंठ की शासन-व्यवस्था	499
(क) राज्य के आरम्भ-काल के लिए की गई व्यवस्था	503
(ख) राज्य की स्थायी संस्थाएँ	506
(ग) सौंठ में शासन-व्यवस्था का सामान्य स्वरूप	516
(घ) सौंठ के बाहरों सड़ में स्वर-परिवर्तन	520

अध्याय 16

सौंठ तथा उसका विधि-सिद्धांत	535
(क) अपराध तथा दंड के संबंध में प्लेटो का दृष्टिकोण	539
(ख) धर्म और धार्मिक उत्पीड़न	552

अध्याय 17

सौंठ का शिक्षा-सिद्धांत	561
(क) शिक्षा-सिद्धांत का प्राक्कथन	563
(ख) शिक्षा पर राज्य का नियंत्रण	567
(ग) सौंठ में प्रारम्भिक शिक्षा का विधान	570
(घ) सौंठ में माध्यमिक शिक्षा का विधान	572
नोट—प्रिन्स्टन पर सौंठ का दृष्टि	580

परिशिष्ट

प्लेटो के राजनीति-निर्वाचन का परवर्ती इतिहास	583
(क) मध्य युग	585
(ख) पुनर्जागरण—सर टॉमस मोर	590
(ग) प्राधुनिक सत्तार—रूमो, हीगेल और कोट	595
पारिभाषिक शब्दावली	601
अनुक्रमणिका	626

अध्याय 1

यूनानी राज्य-सिद्धांत

यूनानी राज्य-सिद्धांत

राजनीतिक चिन्तन का श्रोमणेर यूनानियों से ही होना है। उसके जन्म का यूनानी मानस के मान तथा स्वच्छ तर्कबुद्धिवाद (rationalism) के साथ संबंध है। यूनानियों ने भारत तथा जूटिया के लोगों की भाँति धर्म के क्षेत्र में प्रवेश पाने का प्रयास नहीं किया। न तो उन्होंने सत्ता को विश्वास के आधार पर ग्रहण किया, न उसे केवल आस्था की आँखों से देखा। इसके बजाय उन्होंने तो चिन्तन के साम्राज्य में अपने पाँव जमाए। दृश्यमान वस्तुओं के प्रति उनमें कौतूहल का भाव था¹। इसी साहसपूर्ण भाव से प्रेरित होकर उन्होंने मृष्टि के संबंध में तर्कबुद्धि के आधार पर चिन्तन का प्रयास किया। यह एक सहज प्रवृत्ति है कि अनुभव में वस्तुओं की जो व्यवस्था आती है, उसे पुनर्चाप स्वीकार कर लिया जाता है। भौतिक संसार तथा मानवी संस्थाओं के सत्ता को समान रूप से अनिवार्य मान लेना और प्रकृति के साथ मनुष्य के संबंधों, अपना परिवार या राज्य जैसी संस्थाओं के साथ व्यक्ति के संबंधों, के महत्व के बारे में कोई सवाल न उठाना आमान है। यदि ऐसी कोई जिज्ञासाएँ जगती हैं, तो उन्हें इस पुनर्चाप उत्तर से तुरंत ही दबाया जा सकता है : “क्या कुतर्की व्यक्ति सर्व-शक्तिमान ईश्वर से टक्कर लेगा” ? लेकिन, इस तरह बात को पुनर्चाप स्वीकार कर लेना, जो सभी युगों में धार्मिक व्यक्तियों के लिए स्वाभाविक रहा है, यूनानी के लिए असंभव था। उसमें ऐसी श्रद्धा न थी जो सब वस्तुओं के संबंध में ईश्वर का जरा-सा हवाला देते ही संतुष्ट हो जाती। कारण चाहे कुछ भी रहा हो

1. प्लेटो का एक सुप्रसिद्ध कथन है कि दर्शन का जन्म कौतूहल से होता है। यूनानियों की यह विशेषता थी कि उनमें कौतूहल का भाव काफी था। जिन वस्तुओं को देखकर यूनानियों में कौतूहल का भाव जागता था, उनके संबंध में वे स्वभावतः जाँच-पड़ताल करते थे। उन्होंने विवेक के आधार पर वाणी के गुण-धर्मों के संबंध में जाँच-पड़ताल की और, इस प्रकार, तर्कशास्त्र को जन्म दिया। उन्होंने पदार्थ के स्थानपरक गुण-धर्मों पर भी सविवेक विचार किया और फलतः यूक्लिडीय ज्यामिति को जन्म दिया। यह ज्यामिति उनकी प्रतिभा की सर्वोत्कृष्ट अभिव्यक्ति है। इसी भावना से उन्होंने राज्य की विशेषताओं और रचना के संबंध में जाँच की। पायथागोरस के कुछ परवर्ती अनुयायियों के चिन्तन को छोड़ कर यूनान के राजनीति-सिद्धांत में ‘दैवी अधिकार’ अथवा अति-प्राकृतिक अनुशास्त्रियों के कोई संकेत नहीं है।

(चाहे यह आरम्भ के देशांतरणों (migrations) के दोमकारी परिणाम के कारण हो, या नई राज्यों में ऐसे नागरिक सघटन के कारण हो जिसने एक सार्वभौम और महिमा-शाली चर्च का उत्थान रोक दिया था), यह बात निर्विवाद है कि यूनानी में धार्मिक प्रेरणाओं के प्रति कम ही आकर्षण था। इसलिए, उसमें मनुष्य के विचार और उद्योग के प्रति लघुता का वह भाव भी नहीं था जो उसमें अपने आपको अनंत का एक अणु समझने की प्रेरणा जगाता। इसके विपरीत, उसने अपने आपको कुछ अलग और आरम्भ-निर्भर समझने की कोशिश की। उसने अपने आपको अपने अनुभव से बिलग करके उस पर निष्पत्ति के रूप में बैठने या साहस किया। हो सकता है कि इस निरपेक्षता और प्रतिपक्षता (antithesis) का उपयोग छोटी चीज प्रतीत हो, लेकिन, फिर भी इसका बड़ा महत्व है। प्रत्येक राजनीतिक विचारक का यह काम है कि जिस प्रतिपक्ष की शक्ति को उसने समझ लिया हो, उसे अपने अनुकूल बना ले और समाप्त कर दे। इसी तरह संपूर्ण राजनीति-चिन्ता की यह पूर्ववर्ती शर्त है कि व्यक्ति तथा राज्य की प्रतिपक्षता को समझ लिया जाए। इस प्रतिपक्षता को समझे बिना राजनीति-विज्ञान की किसी समस्या का—राज्य के प्राधिकार (authority) और उसकी विधियों के स्रोत से संबंधित समस्याओं का—कोई भी अर्थ नहीं होगा। इसके निपटारे के बिना इनमें से किसी समस्या का कोई हल भी नहीं निकल सकता। सोफिस्टों ने इस प्रतिपक्षता को आग्रहपूर्वक ग्रहण किया और उस पर बल दिया—इसी रूप में वे प्लेटो और अरिस्टाटल के पूर्ववर्ती हैं और उन्होंने इन दोनों के लिए भूमि तैयार की। प्लेटो और अरिस्टाटल ने इस प्रतिपक्षता का अंत कर दिया।

इस प्रकार, यूनान में राजनीति-चिन्ता के विकास की प्राथमिक शर्त थी—व्यक्ति के मूल्य की भावना। यह भावना जितनी सिद्धांत में व्यक्त हुई, उतनी ही व्यवहार में भी और उसने कार्य में स्वशासी समुदाय की स्वतंत्र नागरिकता की व्यावहारिक स्वरूपना के रूप में अभिव्यक्ति पाई। यही स्वरूपना यूनानी नगर-राज्य का मूल तत्त्व है। यूनानी राजनीति में अथवा यूनानी सिद्धांत में राज्य के प्रति व्यक्ति के बलिदान के बारे में चाहे कुछ भी कहा जाए, यह एक तथ्य है कि दोष प्राचीन संसार की तुलना में यूनान में समष्टि के प्रति उसके अंग, व्यक्ति, का उतना बलिदान नहीं दिया जाता था जितना अन्य समाजों में। यूनानी अपने आप से इस बात का अज्ञान करते हुए कभी नहीं सकते थे कि जहाँ उनके समुदायों में प्रत्येक व्यक्ति का महत्व उसकी योग्यता के अनुसार होता था और सामूहिक जीवन पर वह भी कुछ प्रभाव डालता था, वहाँ पूर्व के निरंकुश राज्यों (despotisms) में निरंकुश शासक के अतिरिक्त न तो किसी की कुछ गिनती ही थी और न उनके हितों में कोई समानता

1. यह प्रभाव उन आयोनियाइयों के ऊपर विशेष रूप से पड़ा होगा जो एशिया माइनर में नए नगरों की स्थापना करने के लिए यूनान से बाहर चले गए थे। “धर्म की सहज बुनियादें नष्ट हो गई थी। उसके साथ—देवता—बैबल वस्तु की वस्तु रह गए थे। लेकिन, मनुष्यों के हृदयों में किसी मूलतः नई वस्तु की लालसा थी। आयोनियाइयों ने न केवल विज्ञान बल्कि वीरकाव्य के लिए भी यही मूल्य चुकाया”। (Wilamowitz Moellendorf, *Staat und Gesellschaft der Griechen*, p. 20)।

ही थी। यूनान के राज्य किसी एक व्यक्ति की अस्थिर इच्छा के प्रति गमान् अधीनता के व्यक्तिगत बंधन में नहीं बंधे थे, वे तो विधि के आधार पर एक दूसरे से बंधे थे। उनका रूप यह न था कि बस स्वामी और मेजबान एक-जुट हो गए हों और उनके गमान् हित कुछ भी न हों। वे तो सामाजिक मन और सामाजिक आचरण की समान भूमि पर आधारित मर्यादों और संधि थे। इन राज्यों में लोग सामंजस्य की भावना में परस्पर बंधे हुए थे, वे हमेशा अगर 'बराबर' न होने थे तो 'एक-जैसे' अवश्य थे और एक साथ मिलकर एक ही उद्देश्य की साधना में लगे हुए थे—ऐसे ही राज्यों में राजनीति-चिन्ता को सहज भूमि मिली। वे ऐसे लोग थे, जो राज्य में मिश्र थे, फिर भी जिनके संयोग से राज्य का निर्माण हुआ था। यह भेद बंधा था और इस समागम का क्या स्वरूप था ? क्या व्यक्ति की सहज वृत्तियों और राज्य के अनवरत दावों के बीच कोई विरोध था ? राज्य जिस चीज को निरंतर न्यायपूर्ण समझ कर लागू करना था, क्या व्यक्ति उसके अलावा अन्य किसी चीज को स्वभावनः न्यायपूर्ण समझता था ? यदि ऐसी कोई विषमता थी, तो वह कैसे उत्पन्न हुई ? जो समाज प्रकृति-मानव (natural man) की न्याय-मर्यादी सत्कल्पना में भिन्न किसी सत्कल्पना को लागू करता, उस समाज का निर्माण ही कैसे हुआ ? लगता है यूनान के राजनीति-जीवन के विशेष स्वरूप को ध्यान में रखते हुए इस प्रकार के प्रश्नों का उत्तर स्वाभाविक था। (वस्तुतः ये प्रश्न एथेंस में पौचवी गणराज्य में उठे भी)। 'मिथानत्र', राजनीति-विज्ञान की एक शक्ति यह है कि व्यक्ति को राज्य से अलग करके देता जाए। व्यवहार में, नगर-राज्य के जीवन में यह चीज पहले से उपलब्ध हो गई थी। यूनानी नागरिक की अपने नगर-राज्य के साथ पूरी तरह अभिन्नता थी, फिर भी वह कभी हृद तक स्वतंत्र था और समुदाय के कार्य-व्यापार में इस हृद तक एक अलग शक्ति था कि वह अपने आपको उसके विरोध में रखकर विचार कर सकता था और, इस प्रकार, उसके मूल्य के संघर्ष में अपना अलग दर्शन विकसित कर सकता था। दूसरे शब्दों में, यूनानी नगर-बौद्धिक सामंजस्य के एक ऐसे सिद्धांत पर आधारित था जो यद्यपि चरितार्थ नहीं हो सका था, लेकिन जो अतर्निहित अवश्य था; और चूंकि यह सिद्धांत अव्यक्त रूप से विद्यमान था, अतः जागरूक विवेक के व्यक्ति के लिए राजनीतिक साहचर्य की समस्या के समाधान में जुट जाना अपेक्षाकृत अधिक सरल था।

नगर-राज्य के अस्तित्व ने कुछ और तरीकों से भी राजनीति-चिन्ता के लिए आधार प्रदान किया। वह प्राच्य मसार के राज्यों की भांति गतिहीन नहीं था। उसका एक विकास-सिद्धांत था और उसने अनेक परिवर्तन-क्रम देखे थे। यूनानी जगत में स्पष्ट ही ऐसा एक-मात्र राज्य था जो अपने शासन में अदृष्ट अविच्छिन्नता की अडिग परंपरा बनाए हुए था। अन्य जगहों में अनेक परिवर्तन हुए थे और इन परिवर्तनों का क्रम प्रायः एक ही रहा था—राजतन्त्र (monarchy) से अभिजात-तन्त्र (aristocracy), अभिजात-तन्त्र से निरंकुश-तन्त्र (tyranny) और निरंकुश-तन्त्र से लोकतन्त्र (democracy)। इन परिवर्तनों ने राजनीति-चिन्ता के विकास में दो प्रकार से सहायता दी। सबसे पहली बात तो यह कि उनके कारण कई तरह के ऐसे आंकड़े जमा हो गए जिनके आधार पर जांच-पड़ताल हो सके। इतिहास ने एक प्रकार के संविधान के स्थान पर एक के बाद एक अनेक प्रकार के संविधान प्रस्तुत किए और

जहाँ एक ही प्रकार की व्यवस्था बनी रहे, वहाँ संभव है कि चिंतन की प्रवृत्ति न जागे पर जहाँ उसके अनेक प्रकार सामने आएँ, वहाँ अनिवार्यतः मनुष्य तुलना करने लगता है, विवेचन करता है। यही यह सचेत कर दिया जाए कि इनमें से अंतिम प्रकार के सविधान ने राजनीति-चिन्ता के विकास में और भी अधिक प्रत्यक्ष रीति में सहायता दी। अभिजात-तन्त्र ने सधर्म के बिना लोकतन्त्र के आगे घुटने नहीं टेके थे। लोकतन्त्र की संपन्न तथा अभिजात वर्गों के दावों से अभी अपनी रक्षा करनी थी। अभिजात वर्ग के पास अब वैधिक विशेषाधिकार नहीं रहे थे, लेकिन, उसके पास जन्म तथा धन पर आधारित सामाजिक विशेषाधिकार थे। यूनान के आर्थिक विकास से जहाँ यूनानियों की धन-संपदा बढ़ी थी, वही उनकी प्रतिष्ठा में भी वृद्धि हुई थी। वैधिक अधिकारों की हाजि के मुकाबले में कहीं अधिक फायदा उन्हें सामाजिक प्रभाव बढ़ने के कारण हुआ था। 'बहुतों' को, विधि की दृष्टि से चाहे उन्हें कौसी भी समानता क्यों न मिली हो, उस व्यावहारिक प्रवृत्ति का मुकाबला करना ही पड़ता था जो धन-संपदा, जन्म और संस्कृति के कारण 'घोड़ों' को प्राप्त थी। इस सधर्म का अनुभव सिद्धांत के आधार पर भी होता था और व्यावहारिक जीवन के आधार पर भी। 'घोड़ों' को संपत्ति और जन्म के अधिकारों की बात करना सुपम लगता था। 'बहुतों' को इसके दार्शनिक उत्तर की खोज करनी थी। कहा गया है कि यदि निवृष्ट तत्त्व-मीमांसा (metaphysics) न होती, तो तत्त्व-मीमांसा की आवश्यकता ही न पड़ती। इसी प्रकार कहा जा सकता है कि यूनान में राजनीति-सिद्धांत का जन्म पहले से प्रचलित सिद्धांत में संशोधन की आवश्यकता के कारण हुआ। वहाँ जैसे ही 'बहुतों' ने अभिजात वर्ग की प्रतिष्ठा के दावों के मुक्तियुक्त उत्तर देने का प्रयत्न किया, वैसे ही राजनीति-चिन्ता का जन्म हुआ। छठे शताब्दी के आदि से चौथी शताब्दी ई० पू० के अंत तक—सोलोन और पेरिक्लीस से प्लेटो और अरिस्टोटल तक—'बहुतों' के विरोध में 'घोड़ों' से ज्ञानियों और धर्मियों के दावों को तोलना ही यूनानी चिंतन का स्थायी तत्त्व रहा था। संक्षेप में, 'घोड़ों' और 'बहुतों' के सधर्म ने यूनान में राजनीति-सिद्धांत के विकास को उसी ढंग से प्रोत्साहन दिया जैसे आधुनिक काल में जनता के राजतन्त्र-विरोधी विद्रोहों ने सामाजिक सविदा (social contract) जैसे राजनीतिक सिद्धांतों को जन्म दिया है अथवा नम से कम उनको स्फूर्ति दी है। अंत में, हमें यह स्मरण रखना है कि लोकतन्त्र अपने आप में विचार-विमर्श द्वारा शासन है। यह 'शब्द द्वारा' शासन है। निर्णय के लिए सारी चीजें एक अखाड़े में छोड़ दी जाती हैं जहाँ "एक सबल विचार दूसरे को हड़प जाता है"। यूनानी लोकतन्त्र के नागरिक लगातार राजनीति-व्योरो की चर्चा करते-करते स्वभावतः राजनीति-सिद्धांतों की चर्चा तक उसी प्रकार पहुँच गए, जिस प्रकार पॉम्पेल की सेना के लोकतन्त्रनिष्ठ सिपाही वेतन के प्रश्नों तथा युगीन परिस्थितियों की चर्चा करते-करते राजनीतिक समाज के 'मूल तत्त्वों' की चर्चा तक पहुँच गए। लोकतन्त्र किसी ऐसी परंपरा के आधार पर नहीं टिक सकता जो वचागत हो और जिसकी व्याख्या न की गई हो। वह चपल

1. सविधानों के वर्गीकरण की समस्या ने, जिसमें तुलना के बिना काम ही नहीं चलता, हेरोडोटस (H. C. 80-2) का ध्यान भी आकृष्ट किया था। आगे चलकर वह यूनानी जिज्ञासा का मुख्य तत्त्व बनी।

विचारों की मुक्त वायु में फलपत्ता है। उसके जीवन के लिए सिद्धांतों का विवेचन उतना ही महत्वपूर्ण है जितना कि नीतियों का। ध्यूमीडाइडस के ग्रंथ के पाठकों का ध्यान इस बात की ओर गए बिना नहीं रहता कि लोकतंत्रवादी वक्ताओं की सिद्धांतिक पकड़ बड़ी गहरी थी—चाहे वह मिराब्रूड में एथेनागोरस हो, अथवा एथेंस में क्लिऑन हो, या मेसोस में एथेंस के दूत हों।

लेकिन, नगर-राज्य ने तुलना और विवेचन के लिए केवल विपुल ऐतिहासिक आधार-सामग्री ही नहीं दी। अपने स्वरूप के कारण नगर-राज्य एक न होकर अनेक थे। यूनान में एक ही समय में अनेक अलग-अलग राज्य थे। उनका न केवल सह-अस्तित्व था बल्कि उनमें परस्पर घनिष्ठ संबंध भी था। जब लोगों ने देखा कि राज्य की विभिन्न व्यवस्थाएँ प्रचलित हैं, तो वे अपने आपमें यह प्रश्न पूछने के लिए विवश हो गए कि राज्य का वास्तविक अर्थ क्या है? जब एथेंस, पीथ्स और स्पार्टा ने नागरिकता के लिए ऐसी शर्तें लगा दी जिनमें बड़ी विविधता थी, तो उन्हें धरवरा अपने आप में यह सवाल पूछना पड़ा कि वास्तव में नागरिक कौन है? यह प्रश्न गास सौर से उठता था और इसके प्रति यूनानी में विशेष आकर्षण था कि संबंधेष्ट राज्य बंसा होता है? उसके वर्तमान रूपों में कौन सा पूर्णता के सबसे अधिक निष्ठ है और अन्य राज्य जमना किस सीमा तक उसमें पीछे रह जाते हैं? चूंकि यद्यपि ये इतनी विविधता थी, इसलिए आदर्श की सफलता की बड़ी आवश्यकता मामूम पड़ी। आदर्श राज्य एक मानक का काम देगा जिसके आधार पर वर्तमान राज्यों का वर्गीकरण हो सकेगा और उन्हें समझा जा सकेगा। चूंकि ये विविध राज्य आधुनिक दण्ढावसी में न केवल 'सांविधानिक' भेदों को बल्कि नैतिक उद्देश्य और चरित्र के अधिक गहरे और अधिक आधारभूत भेदों को भी प्रकट करते थे, अतः आदर्श की यह खोज और भी स्वाभाविक हो गई थी¹। नगर-राज्य के विस्तार के कारण और उसके फलस्वरूप उसके जीवन में जो घनिष्टता आ गई थी, उसके कारण निष्ठता और औचित्य के संबंध में एक स्थानीय मत के जन्म को प्रेरणा मिली। इन छोटे नगरों में से प्रत्येक का एक अपना स्वर था। प्रत्येक ने अपने इतिहास के दौरान में अपनी एक विशिष्ट आचरण-संहिता का विकास किया था²। इस संहिता के पीछे जनमत की शक्ति थी और जनमत ने ही इसका निर्माण किया था। अपनी एकाग्रता और सपनता के कारण इस मत का प्रत्येक व्यक्ति के ऊपर जो बोझ पड़ता था, उसकी कल्पना हम कठिनाई से कर सकते हैं। जहाँ प्रत्येक व्यक्ति

1. अरिस्टाटल के विचार से ये भेद सांविधानिक थे क्योंकि सविधान राज्य के नैतिक उद्देश्य को प्रकट करता है और वह जीवन की एक शैली होता है।
2. प्रत्येक राज्य का अनुठापन भौतिक वस्तुओं में भी दिखाई देता था। "जिस प्रकार प्रत्येक नगर की अपनी बोली और उसे लिखने की शैली है, अपने देवता और सविधान हैं, उसी प्रकार उसके पास बरतनों की गद्दने और उन्हें रंगने की अपनी कुछ युक्तियाँ होती हैं, वेशभूषा और रूतों के संबंध में अपनी कुछ विचित्रताएँ होती हैं, अपने कुछ परंपरागत व्यजन और पेय होते हैं, कलाओं और दस्तकारियों के सवध में अपना अलग 'संप्रदाय' होता है"। (Zimmern, *Greek Commonwealth*, p. 219)।

अपने पड़ोसी को जानता हो, (अरिस्टाटल ने उपयुक्त नगर की यह भी एक बात मानी है) और प्रत्येक व्यक्ति अपने पड़ोसी के व्यवहार पर दृष्टि रखता हो, वही किसी भी व्यक्ति के लिए अपने नगर के जीवन के स्वयं और सम्भाव के विरुद्ध जाना पड़ता था। नगर का रूप एक नैतिक प्राणी का रूप था। उसका एक निश्चित चरित्र था और जैसा कि पेरिकलीज के अत्येष्टि भाषण से ज्ञात होता है, उसके सदस्य अपने नगर के व्यक्तित्व के प्रति सचेत थे तथा वे उनके चरित्र की अन्य नगरों के चरित्र से तुलना कर सकते थे¹। इस प्रकार, यूनानी राज्यों में एक प्रकार की राजनीतिक चेतना का विकास हो गया था। प्रत्येक नगर एक पूर्ण निवासित इकाई के रूप में अपने प्रति जागरूक था। उसका अपना एक नैतिक जीवन था जिसका उसने स्वयं ही मूल्य और पोषण किया था। यह इस भाव को प्रत्येक राजनीतिक इकाई की 'आत्म-निर्भरता' की स्वरूपता में व्यक्त करता था। चूंकि प्रत्येक राज्य आत्म-निर्भर था, अतः वह स्वयंशाली होने का भी दावा करता था। आत्म-निर्भरता का अनिवार्य परिणाम था स्वशासन। 'परंपरागत यूनानी दृष्टिकोण में स्वशासन और आत्म-निर्भरता प्रायः पर्यायवाची शब्द हैं।' अतः, कोई आश्चर्य नहीं कि लोग इन विभिन्न प्रकारों के मूल्य का विवेचन करने लगे या पृथक् व्यक्तित्व की राजनीतिक चेतना राजनीतिक चिंतन में प्रकट होने लगी।

इस प्रकार, यह स्पष्ट है कि नगर-राज्य की राजनीतिक स्थितियों ने राजनीति-चिन्ता के विकास में तीन चरणों से योग दिया। एक—नगर एक स्वशासी समुदाय था जिसके अपने सदस्यों के साथ संबंध के बारे में जाँच-पड़ताल जरूरी थी। दो—नगर विकास की एक प्रक्रिया से होकर गुजरा था जिसने आधार-सामग्री तो दी ही थी, उसके साथ ही अपने जटिल चरण में चिन्तन को भी गति दी थी। अतः में, अपनी अनन्यता के प्रति सचेत विभिन्न प्रकार के नगरों के सह-अस्तित्व ने उनकी तुलना करने और एक आदर्श की खोज करने की प्रेरणा दी। त्रि-तु, नगर-राज्य की राजनीति-चिन्ता पर उसकी विशिष्ट परिस्थितियों की अमिट छाप रहती है। नगर-राज्य नैतिक समाज था और इस समाज के विज्ञान होने के नाते यूनानियों के हाथों में राजनीति-विज्ञान विशेष रूप से और प्रधानतः नैतिक हो गया। अरिस्टाटल के

1. "हमारा शासन हमारे पड़ोसियों के शासन की तुलना नहीं है। हमारा सैनिक प्रशिक्षण भी हमारे विरोधियों से भिन्न है। यही बात शिक्षा के संबंध में है। सार्वजनिक जीवन से पृथक् रहने वाले व्यक्ति को जहाँ अन्य राज्य 'शांत' समझते हैं, हम उसे धेकार का आदमी मानते हैं। नीति के सभी प्रश्नों पर हम सावधानी से और व्यक्तिगत रूप से निर्णय और विवाद करते हैं। हमारी क्याति है कि हम वर्ष में सबसे अधिक साहसी और पहले से सबसे अधिक सोच-विचार करने वाले हैं। भलाई करने में भी हम शेष ससार से बिल्कुल उलटे हैं। हम अनुग्रह पाकर नहीं, बल्कि अनुग्रह करके मित्र बनाते हैं। सकट से मुक्त समय जो गौरव-गरिमा हम प्राप्त कर लेते हैं, वह कल्पनातीत है और बाज का कोई भी अन्य नगर उसकी होठ नहीं कर सकता"। (Thucydides, II. 37. यह हिंदी अनुवाद जिमर्न के अंग्रेजी अनुवाद पर आधारित है, *op. cit.*; pp. 197—200)।

विचार से मविधान ही राज्य है। मविधान केवल 'पदों का विन्यास' ही नहीं है, बल्कि यह 'जीवन की एक शैली' भी है। यह वैधिक संरचना से अधिक है। यह नैतिक भावना भी है। वास्तव में यही उग्रा आत्मनिरिक सार और अर्थ है। जब कोई विचारक राज्य के बारे में विचार कर रहा हो, तो उसे अपने विषय पर नैतिक दृष्टि में विचार करना चाहिए। उसे राजनीति-विज्ञान पर नैतिक दर्शन की प्रवृत्तियों में ही विचार करना चाहिए, न्यायशास्त्र की प्रवृत्तियों में नहीं जैसे कि रोम की शिक्षा के आधार पर बाद की एवं पार्सी ने किया था। उसे पूछना चाहिए : क्या लक्ष्य प्राप्त है जिसे प्राप्त करने का प्रयास राज्य को करना चाहिए और वे उपाय कौन से हैं जिनका सहो दुःख का जीवन स्थान बनने और मनुष्यी नैतिक भावना हस्तगत करने के लिए राज्य को प्रयोग करना चाहिए। उसे यह नहीं पूछना चाहिए कि राजनीतिक जीवन एक जगह फटित हो या बँटी हुई हो। उसे वैधिक अधिकांश और धर्मों के वितरण के बारे में भी जानना नहीं बननी चाहिए। उसे याद रखना चाहिए कि उसका सरोकार वैधिक समुदाय के बजाय नैतिक समुदाय में है। उसे इस समुदाय के नैतिक जीवन के अलग-अलग पहलुओं पर विचार करना चाहिए। उसके लिए राजनीति-विज्ञान संपूर्ण समाज का नीतिशास्त्र होना चाहिए—उन समाज का जो एक समान नैतिक प्रयोजन के आधार पर बना हुआ हो। उसे तय करना चाहिए कि हम समाज का 'श्रेय' (good) क्या है ? समाज की वह कौन-सी शक्ति है जिसमें इस 'श्रेय' को सबसे अच्छे ढंग में हासिल किया जा सकता है ? और, वह कौन-सा कर्म है जिसके द्वारा यह स्थायी हो सकता है। अरिस्टाटल के विचार से राजनीति-विज्ञान की इस संकल्पना में और नीतिशास्त्र में कोई आधारभूत अंतर नहीं है। आदर्श रूप में व्यक्ति का 'श्रेय' वही है जो समाज का। उसकी सद्गुण (virtue) आदर्श रूप से यही है जो उसके राज्य का है। अरिस्टाटल के विचार में पूर्ण श्रेय समाज कर्म द्वारा ही सिद्ध किया जा सकता है और राजनीति-विज्ञान उसी श्रेय की प्राप्ति में निरत सम्पूर्ण नैतिक समाज का विज्ञान है और इसी रूप में यह उत्कृष्टतम नीतिशास्त्र है। यह मनुष्य के संपूर्ण कर्तव्य का विज्ञान है—और जब अरिस्टाटल यह कहता है तो इसका अर्थ यह है कि वह मनुष्य को उसके परिवेश के मंदर्भ में और उसके कर्म तथा संघर्षों की पूर्णता के मंदर्भ में ग्रहण कर रहा है। अरिस्टाटल के पास विज्ञान के रूप में नीतिशास्त्र की न तो कोई वृथक् संकल्पना ही है और न उसके पास इसके लिए कोई अलग शब्द ही है। यदि उसने राजनीति-विज्ञान के ग्रंथ से भिन्न नीतिशास्त्र के ग्रंथ की रचना की, तो इसका यह अभिप्राय नहीं है कि वह राजनीति को एक विशिष्ट विज्ञान मान रहा है। इसका मतलब केवल यह है कि वह सद्गुण के दो प्रकारों में भेद कर रहा है। सद्गुण का एक रूप यह है कि वह व्यक्ति की एक स्थिर और मनोवैज्ञानिक अवस्था है। सद्गुण का दूसरा रूप यह है कि वह सामाजिक मानव की

1. कहा जा सकता है कि राजनीति-विज्ञान को अपनी शब्दावली सदैव ही अन्य शास्त्रों—नीतिशास्त्र, न्यायशास्त्र अथवा जीवविज्ञान—से ग्रहण करनी पड़ी है। यूनान का राजनीति-विज्ञान सदैव नैतिक शब्दावली का व्यवहार करता था।

गतिशील शक्ति है¹। इस प्रकार, अरिस्टाटल के लिए राजनीति-विज्ञान और नैतिक दर्शन में अभेद है और (यह भी कहा जा सकता है कि) दोनों का न्यायशास्त्र के साथ अभेद है क्योंकि राज्य की नैतिक संहिता विधि अथवा अधिकार के समरूप है। फिर, दीवानी विधि के सिद्धांत और नैतिक विधि के सिद्धांत में कोई अंतर भी नहीं है। राजनीति-विज्ञान त्रिमुखी विद्या है। वह राज्य का सिद्धांत है, लेकिन वह नीतियों का भी सिद्धांत है और विधि का भी। इसमें दो ऐसे विषयों का विवेचन होता है जिन्हें बाद में उनके क्षेत्र से बाहर कर दिया गया और फिर जिनका पृथक् शास्त्रों के रूप में विवेचन किया गया है।

राजनीति-विज्ञान की इस सजलपना से यूनान की राजनीति-चिन्ता और हमारी आधुनिक चिन्तन-शैलियों के कुछ भेदों का पता चलता है। सद्गुण की प्राप्ति के लिए एक नैतिक सध के रूप में राज्य की संकल्पना में व्यक्ति के साथ राज्य के संबंधों की ऐसी धारणा निहित है जो अधिकांश आधुनिक धारणाओं से भिन्न है। हम वह धुँके हैं कि यूनानी के लिए उसका वास्तविक महत्व समाज में उसकी उपयोगिता के दृष्टिकोण से था। यद्यपि उसके कार्य के निर्धारण में वह अपने आप को भी महत्वपूर्ण समझता था, तथापि, यह एक तथ्य है कि यूनानी की राजनीति-चिन्ता में व्यक्ति की धारणा की प्रधानता नहीं है और अधिकारों की संरचना उसमें प्रायः विकसित नहीं हो पाई थी। संभवतः, इसका वास्तविक कारण यही रहा होगा कि चूंकि व्यक्ति समझता था कि वह संपूर्ण समाज के जीवन पर प्रभाव डाल सकता है, अतः उसने संपूर्ण के विरोध में अपने अधिकारों पर जोर देने का प्रयास नहीं किया। समाज में अपने मूल्य के नाते सुरक्षित होने के कारण उसे अपने निज के बारे में चिन्ता करने की आवश्यकता नहीं थी। और इसलिए, नैतिक दृष्टिकोण से आरम्भ करने और राज्य को एक नैतिक सत्त्वा मानने के कारण यूनानियों ने ऐसे ऐक्य की कल्पना की थी जिससे अधिकांश आधुनिक चिन्तन अपरिचित है। व्यक्ति और राज्य के नैतिक प्रयोजन इस हद तक एक थे कि राज्य से इतने अधिक प्रभाव की आशा की जाती थी और वह इतना अधिक प्रभाव डालता था कि हमें विस्मयजनक प्रतीत होता है। प्लेटो और अरिस्टाटल दोनों ही राज्य का उद्देश्य 'श्रेय' की निश्चित अभिवृद्धि मानते हैं। वे 'पूर्ण' से आरम्भ करते हैं और ऐसे साधनों की खोज करते हैं जिनके द्वारा व्यक्ति के ऊपर उसके जीवन और प्रयोजन की छाप डाली जा सके। आधुनिक विचारक की दृष्टि में राज्य का कार्य नकारात्मक है। उसका कार्य नैतिक जीवन को प्रेरणा देना नहीं, बल्कि उसके मार्ग की बाधाओं का निवारण करना है। हम 'व्यक्ति' से आरम्भ करते हैं। हम उसे अधिकारों से (प्रायः सामाजिक मान्यता से निरपेक्ष प्राकृतिक अधिकारों से) संपन्न मानते हैं : हम आशा करते हैं कि राज्य इन अधिकारों की गारंटी दे तथा ऐसा करके चरित्र के सहज विकास की परिस्थितियाँ पैदा करे। हम चाहते हैं कि राज्य के कार्यों से उसके सदस्यों के जीवन कठपुतलियों जैसे बनकर न रह जाएँ। हमारी आदर्शोक्ति है : आंतरिक

1. इसके साथ ही यह भी स्वीकार किया जाना चाहिए कि पॉलिटिक्स के चौथे और पाँचवें खंडों में नीतिशास्त्र से अलग राजनीति का यथार्थवादी विवेचन है।

प्रेरणा से किया गया आधा कार्य बलपूर्वक बाहर से सादे गए संपूर्ण कार्य की अपेक्षा श्रेयस्कर है। यूनानियों को ऐसी चिन्ता न थी। अधिकारों की पवित्रता के संबंध में उनकी यदि कोई धारणा थी भी, तो नहीं के बराबर। प्लेटो सबसे महत्वपूर्ण अधिकार का अंत करने के लिए कटिबद्ध प्रतीत होता है। अरिस्टाटल अन्य स्थानों की भांति यहाँ भी अधिक रुढ़िवादी है। यहाँ वह ऐसे अधिकार को उचित ठहराता है (जैसे दासता के रूप में उसने अन्याय को उचित ठहराया है) जिम्ने विर-मोगज अधिकार (prescriptive title) का रूप ले लिया हो¹। इसलिये, यूनानी राजनीति-चिन्ता में यह दृष्ट्या निहित है कि राज्य धर्म में प्रवृत्त हो और उसके धर्म की दिशाओं को निर्धारित करने का प्रयास किया जाए, और यही उसकी विशेषता है।

नगर-राज्य के उपर्युक्त मिश्रात में इसके सिवा और क्या हो सकता था ? यह सदैव याद रखना चाहिए कि नगर-राज्य के अंतर्गत राज्य और धर्म में कोई अंतर नहीं किया गया था। यूनानी धर्म 'बाह्य गार्बजितिक पूजा' का विषय था— इसके अपवाद में केवल रहस्य²। यूनान में रोम की भांति अलग से कोई पुजारी-वर्ग नहीं था। वहाँ डेल्फी के अपोलो की पूजा व्यापक रूप से प्रचलित थी। इस पूजा ने छठी शताब्दी के आरम्भ में जीवन के एक विशिष्ट स्वर को जन्म दिया और यूनान के इस विशिष्ट विचार के प्रसार में सहायता दी कि 'अति में बचना चाहिए'। डेल्फी के अपोलो के अपने पुजारी तो थे, लेकिन, अन्य स्थानों पर उसके पथ के इर्द-गिर्द किसी संगठित चर्च का निर्माण नहीं हुआ था। प्रत्येक नगर के एक या एक से अधिक अपने पथ थे और उन गवका सार या औपचारिक धर्म-नाड। सामान्य रूप से यूनानी धर्म ऐसा आध्यात्मिक प्रभाव नहीं डालता था जो आन्तरिक जीवन की ओर उन्मुख कर सके। इसमें देवी-देवताओं की भेंट और बलि दी जाती थी। धार्मिक पवित्रता नगर के प्रति (देवताओं के प्रति नहीं) प्रत्येक नागरिक का कर्तव्य था। धार्मिक पवित्रता का अर्थ था औपचारिक विधि-विधानों का उचित रीति में पालन करना और धार्मिक अपवित्रता के माने होते थे इस प्रकार के कर्तव्य की अवहेलना करना। राज्य द्वारा मान्य देवताओं के अतिरिक्त नागरिक अन्य देवताओं की पूजा कर सकता था, लेकिन, वह राज्य द्वारा मान्य देवताओं की पूजा छोड़ नहीं सकता था। सधेन

1. हम इस बात को अस्वीकार नहीं करते कि अधिकारों के संबंध में प्लेटो की ओर उससे भी अधिक अरिस्टाटल की अपनी कुछ धारणा थी। जैसा कि हम आगे चल कर देखेंगे, संसार के प्रति उनके साध्यपरक दृष्टिकोण (teleological view) में यह धारणा निहित थी।

* प्राचीन काल में ईसाई धर्म से इतर भूमध्यसागर की तटवर्ती जातियों में प्रचलित विदोष प्रकार के गोपनीय धर्म-संस्कार जिन्हें सपन्न करने का अधिकार केवल कुछ संप्रदाय-दीक्षित व्यक्तियों को ही रहता था। इन संस्कारों में मंत्रोच्चार, स्नान-पान और यज्ञादि कर्म निहित थे और इनका उद्देश्य था—उपासकों के लौकिक जीवन का सुधार करने के साथ-साथ उनके पारलौकिक जीवन का भी सुधार। यूनान में ये रहस्य एल्यूसियाई रहस्यों के नाम से ख्यात थे क्योंकि इनका उद्भव एथेंस के उत्तर-पश्चिम में स्थित एल्यूसिस नामक नगर में डेमेटेर देवता के मंदिर से संबंधित माना जाता था।

में, यूनानी धार्मिक जीवन की मुख्य विशेषताएँ थी—वास्तविक कर्म-कांड और उस कर्म-कांड का स्थानीय स्वरूप । प्रत्येक समुदाय अपने स्थानीय कर्म-कांड पर उतना ही और उसी प्रकार ध्यान देता था जिस प्रकार कि अपने सार्वजनिक बापों पर । धर्म राजनीतिक समाज के राजनीतिक जीवन का एक पहलू था । वह कोई और अलग जीवन नहीं था और न उस के लिए कोई और अलग समाज था । यूनानी नगर का जीवन किसी ऐसी संस्था के अस्तित्व के कारण सीमित न था जो उसके साथ बराबरी का दावा करे या अपने को उसके ऊँचा माने । नैतिकता के प्रचार का और अपने मार्यों के पक्ष में अनुशास्त्रियाँ खोजने का काम वह ऐसी संस्था पर नहीं छोड़ सकता था । चूंकि वह अपने आप ही चर्च भी था और राज्य भी, इसलिए उसे एक ओर तो परंपरागत पाप-कर्म का दमन करना था और दूसरी ओर न्याय-मार्ग का निर्देश । मध्यकालीन सिद्धांत में राज्य पहले काम में सीमित था और दूसरा काम जब का थापित था ।

इस प्रकार, नगर-राज्य का सिद्धांत ऐसा सिद्धांत है जिसमें राज्य के समग्र मार्गक्षेत्र को तत्परता से स्वीकार कर लिया जाता है और फिर इस बात की विशेष रूप से भीमानी की जाती है कि राज्य अपने बापों को उचित रीति से किस प्रकार कर सकता है । यह सिद्धांत विधिकर्ताओं द्वारा निमित्त है और उन्हीं के मतलब का है । यूनानियों का विश्वास था कि उनके राज्यों के विभिन्न स्वर और स्वभाव लाइकरगस अथवा सोलोन जैसे संतों के कार्य के फलस्वरूप थे । उन्होंने कुछ ऐसे संतों की संसार कर दिए थे जिनमें उनके साथियों के जीवन मंदिर चलने रहे । संभवतः, उनका अधिकांश विश्वास इतिहास से समर्थित नहीं है । लाइकरगस के विधि-निर्माण की कहानी साम्य चौथी सताब्दी में बनी गई होगी । स्पार्टा की विधि पूर्वजों की हड प्रथाओं और परंपराओं का संकलन थी : और, धर्म की तरह इस प्रकार की विधि का अस्तित्व लोगों के हृदय में होता है । इसका निर्माण किसी एक व्यक्ति ने नहीं किया, बल्कि, उसका विकास पीढ़ियों में आकर हो पाया था । लेकिन, अन्य स्थानों पर लोग अधिक

1. इस पुस्तक के मूल रूप के कुछ आलोचकों ने पुस्तक में उल्लिखित इस विचार पर आपत्ति की थी कि विधिकर्ता की यूनानी संस्कृति उस "स्वामाधिकार और सार्वभौम प्रवृत्ति से प्रभावित है जिसके अनुसार किसी राष्ट्र के मानस की भीमी प्रक्रिया को उसकी महानतम संतानों के आदेश से प्रभावित कर दिया जाता है" । ईंगलैंड के इतिहास के पाठक आख्यान के चमत्कार से परिचित हैं जिसने अल्फ्रेड की 'सायर' और 'बूरी' जैसी अंग्रेजी संस्थाओं का सार्वभौम प्रसक्त बना दिया है । लेकिन, यूनान के इतिहास में विधिकर्ता के महत्व को कम आँक कर मँने गलती की है और पाठ को बदल दिया है । दूसरी ओर उपर्युक्त उद्धरण (Wilamowitz, *op. cit.* p. 80 में) मेरे कथन को पुष्टि करता है और मेरा मन यूनानियों के संवेग में यह विश्वास करने का होता है कि "उनकी कलात्मक मनोवृत्ति का यह तत्काश था कि संस्थाएँ एक छेती की गोलाकार कृतियाँ प्रतीत होनी चाहिए" । मैं यह और यह दूँ कि विधिकर्ताओं के बारे में अपनी जानकारी के लिए हम वाद के अधिकारी विद्वानों पर निर्भर हैं जिनमें तथ्य के अन्वेषण की प्रवृत्ति सजग थी । आधुनिक काल के एकमात्र 'विधिकर्ता' जेरीमी बेंथम को अपने परिश्रम का कोई फल प्राप्त

विनयशील थे। यूनानी अस्थिर स्वभाव के थे, अतः वे व्यवस्थाकारी मुद्दि की निर्माण-श्रिया का नियन्त्रण मानने के लिए कभी-कभी गुणमत्ता से संवार तो हो जाते थे, लेकिन, शायद यह स्थिति हमेशा नहीं रहती थी। सोलोन ने एथेंस के ऊपर अपनी छाप छोड़ी थी। कुछ दृष्टियों से क्लोस्थेनीज का कार्य सोलोन के कार्य की अपेक्षा अधिक उत्कृष्टनीय है। कम से कम उसके बारे में यह बहावत सही है कि "उनके विधिकर्त्ता वास्तुकारों की भांति रूल और क्रुनुबनुमा से कार्य करते हैं"। उसने एथेंस के जीवन की समस्याओं को दार्शनिक प्रणाली से गुलभाया। उसने जनता को दस पचीसों में बांट दिया और साल के दस महीने किए। इस प्रकार, उसने एथेंस की समस्याओं का गणितीय निश्चितता के साथ समाधान किया¹। जो बात एथेंस के बारे में सही है, यह यूनान के अनेक उपनिवेशों के बारे में भी सही है। यूनानियों को जा प्रयोग प्रिय थे, उन्हें पूरा करने के लिए उपनिवेशों के रूप में उल्लेख नष्ट और नई भूमि मिल गई थी और धुंकि उपनिवेशों में अकसर विभिन्न जातियों के लोग रहने थे; इसलिए वहाँ कुछ न कुछ व्यवस्था आवश्यक हो गई थी। अतः, यदि राजनीति विचारकों के मन में विधिकर्त्ता की तस्वीर रहती है, तो इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं। वे अपने आप को वास्तविक विधिकर्त्ता मानते हैं। सबसे पहले वे मन के अनुसार आदर्श की पूर्ण योजना बनाते हैं। जब वे देखते हैं कि आदर्श प्राप्त नहीं किया जा सकता, तो वे व्यावहारिक योजना का निर्माण करते हैं जिसे कार्यान्वित किया जा सके। यदि वास्तविक विधिकर्त्ता ने इस ढंग से अनीन का निर्माण किया हो, तो दार्शनिक वर्तमान का निर्माण क्यों नहीं कर सकता? यह भी पहले के विधिकर्त्ता की भांति सामग्री को अपनी इच्छानुसार ढाल सकता है। यूनान की राजनीति-चिन्ता में यह व्यावहारिक प्रवृत्ति सदा मौजूद रही है। जिन ग्रंथों में यह दृष्टि-बोध व्यक्त हुआ है, वे मॅकियावेली के प्रिंस की भांति राजमर्मतों के लिए नियम-ग्रथ

नहीं हुआ। "सम्राट् एलेक्जेंडर प्रथम ने रूस की संहिता के सुधार में वेंचम से सहायता मांगी। वेंचम ने वबेरिया नरेश को भी इसी प्रकार के कार्य में सहायता दी। बाद में उसने यूनानी विद्वानों से राजनय की निंदा की और मेहमतयली को एक सविधान का प्रारूप दिया। यह समझ में नहीं आता कि निष्ठा के इस सतत परिवर्तन का क्या ठोस परिणाम निकला?" (Montague, preface to Bentham's *Fragment of Government*, p. 11)।

1. विलामोवित्ज को इसमें पायथागोरस का प्रभाव दिखाई देता है (आगे अध्याय 3 सड़ (ख) से तुलना कीजिए), लेकिन, यह ध्यान रखना चाहिए कि आरम्भिक जर्मन कबीले भी इसी प्रकार गणितनिष्ठ थे। जर्मन वेगस 1,000 आदमियों का एकक था और सेटेना 100 आदमियों का उपमंडल। एंग्लो-सेक्सन काल का 'कबाइली भूमिकर' (Tribal Hidage) भी इसी गणितीय प्रवृत्ति को प्रकट करता है। आरम्भिक शक्तिपूर्ति की तालिकाएँ (Tables of weregilds) अकगणित के अभ्यासों की भांति हैं। सुबोध पूर्णोंको की प्रवृत्ति के स्पष्टीकरण के लिये हमें न तो पायथागोरस के पास जाने की जरूरत है और न "यूनानियों की त्रय और सममिति की विशेष हवि" के ही। यह प्रवृत्ति राजनीतिक विकास की किसी अवस्था में सहज ही होती है। सम्भवतः, वास्तविक जीवन में खराब सिले हुए कोट की भांति ढीले-ढाले ढँग से वे अधिक उपयोगी थे।

(manuals) है। प्लेटो के संबंध में यह बात विशेष रूप से सही है। उसने अपने गुरु सॉक्रेटोज की भांति ज्ञान का उद्देश्य सदैव यही माना था कि उसका फलोदय कर्म में होना चाहिए। उसने स्वयं अपने दर्शन को कार्यरूप में परिणित करने का और रिपब्लिक में निहित आशाओं की पूर्ति के लिए एक निरंकुश शासक को प्रेरणा देने का प्रयास किया था। अरिस्टाटल के साथ भी हम तभी न्याय कर सकेंगे जब यह याद रखें कि पॉलिटिक्स का उद्देश्य विधिकर्त्ता और राजमर्मज्ञ का पथ-प्रदर्शन करना और अपने संपर्क में आने वाले राज्यों के निर्माण में अथवा उनके सुधार में या कम से कम उनकी रक्षा में सहायता देना है।

यदि यह स्थिति है तो पूछा जा सकता है—क्या यूनानियों का राजनीति-विज्ञान विज्ञान की अपेक्षा कसा नहीं है? विज्ञान में तो अनुसंधान के किसी निश्चित विषय के बारे में सच्चाई जानने का प्रयास किया जाता है। अगर राजनीति-विज्ञान का उद्देश्य अध्ययन के विषय में परिवर्तन करना हो, तो क्या इस दृष्टि से देखने पर वह विज्ञान हो सकता है? इस कठिनाई का समाधान तभी हो सकता है जब हम यह समझ लें कि मानव-मन को क्रियाओं पर विचार करने वाले विज्ञानों के दो पक्ष होते हैं—चाहे सिद्धांत-रूप में देखा जाए और चाहे व्यवहार-रूप में। तर्कशास्त्र, नीतिशास्त्र और राजनीति जैसे विज्ञान मुख्यतः उन नियमों के निर्धारण का प्रयास करते हैं जिनके अनुसार मन उनकी विषय-वस्तु पर अलग-अलग विचार करता है। वे अपनी सामग्री का विश्लेषण उन सामान्य स्थापनाओं को निर्धारित करने के लिए करते हैं जो उस सामग्री के स्वरूप के संबंध में स्थिर की जा सकें। परंतु, विवेक जिन नियमों के अनुसार संचित होता है, उन्हें समझने का अर्थ सामान्य स्थापनाओं के रूप में नियमों को निर्धारित करना नहीं है। इसका अर्थ यह भी है कि विनियमों के अर्थ में नियमों को निर्धारित किया जाए। तर्क द्वारा चिंतन-प्रक्रिया का उद्घाटन भी उचित चिंतन-विधियों की दृष्टि से विधान का कार्य है। इस प्रकार से प्रस्थापित विधि की सत्ता को अतिरिक्त रूप देना और औपचारिक तर्कशास्त्र के नियमों के अधीन विचार की प्रक्रिया का नियंत्रण करना भासान्वित है। जहाँ कहीं भी यह किया जाता है, वहाँ तर्कशास्त्र के तानाशाही पक्ष के विरुद्ध प्रतिक्रिया अनिवार्य है। तर्कशास्त्र का निस्तदेह यह एक पहलू है और मानव-कार्य के विज्ञान भी ऐसा एक पहलू प्रस्तुत करते हैं। राजनीतिक हैसियत में मनुष्य के कार्य के संबंध में जो उक्तियाँ सही हैं, वे उसके कार्य के नियम भी हैं। कारण यह है कि जिस विषय के संबंध में वे उक्तियाँ सही हैं, वह स्वस्थ सामान्य विषय है। यह उसी प्रकार है जैसे कि तर्कशास्त्र की उक्तियाँ सामान्य और नियमित चिंतन के लिए सही हैं। इसके अनुसार ही, “राज्य का उद्देश्य अपने नागरिकों का कल्याण करना है” अथवा “अच्छाई का बदला अच्छाई और बुराई का बदला बुराई ही न्याय है”—जैसी उक्तियाँ आशा के भाव से भी लिखी जा सकती हैं और संकेत के भाव से भी। राज्य को अपने नागरिकों का पूर्ण और सच्चे रूप से कल्याण करना चाहिए। उसको अपना सक्षम धन अथवा शक्ति का सचय या समानता की स्थापना नहीं समझना चाहिए। राज्य को उन व्यक्तियों को पद और सम्मान देना चाहिए जिन्होंने उसे ‘सत्’ का दान किया हो, जिससे उसके उद्देश्य की अभिवृद्धि हो। उसे धनिकों को, केवल इसलिए कि वे धनिक

हैं और गरीबों को केवल इसलिए कि वे गरीब हैं, सत्तामंद नहीं करना चाहिए। यूनानियों को राजनीति-चिन्ता ने विज्ञान के इस तानाशाही पक्ष पर अपना ध्यान विशेष रूप से से केंद्रित किया था¹। यूनानियों ने राजनीति-विज्ञान की रचना आजातमक भाव से की। लेकिन, इसका अर्थ यह नहीं कि वे सत्तेतरमक भाव को भूल गए थे। अरिस्टोटल के मत से राजनीति-विज्ञान का उद्देश्य सत्य का बोध और उसकी व्याख्या करना है यद्यपि उसने अपने विचार सामान्यतः आजातमक भाव में ही व्यक्त किए हैं और विज्ञान के सैद्धांतिक तथा व्यवहारिक दो भेद धरके तथा राजनीति को व्यावहारिक विज्ञान की श्रेणी में रखकर व्यवहार को निदेशित करने वाले विज्ञान के रूप में उसके महत्त्व पर बल दिया है।

नगर-राज्य ने जिस राजनीतिक चिन्तन को जन्म दिया था, उसकी मुख्य विशिष्टताओं का हम दिग्दर्शन करा चुके हैं। यह ऐसा चिन्तन था जिसमें राज्य को एक नैतिक सत्ता माना गया था और जिसके परिणामस्वरूप विषय का विवेचन नैतिक दृष्टि से किया गया था। इस चिन्तन का व्यवहार में इतना चनिष्ठ मन्त्र था कि इसका भावन प्रधानतः व्यावहारिक अध्ययन के रूप में किया जाता था। यूनान के राजनीति-चिन्तन की दिशा को निर्धारित करने में एक तत्त्व और महत्वपूर्ण था। इस तत्त्व का संबंध राज्य-राशरी के त्रिधा-विचार से न था, बल्कि उसके रोग-विचार से था। चूंकि राजनीतिक चिन्तन व्यावहारिक और उपचारपरक था, अतः इस तत्त्व ने उसके विकास की दिशा पर और भी अधिक प्रभाव डाला। हीगेल की शब्दावली में हम कह सकते हैं कि यूनानियों ने 'समाज' और 'राज्य' के बीच कभी कोई स्पष्ट भेद नहीं किया। इसमें एक ओर आर्थिक बलों का जटिल संश्लेष होता है जिनके विभिन्न योगदानों से एक सामाजिक इकाई का निर्माण होता है, लेकिन, जो स्वयं वैयक्तिक हितों में लीन रहते हैं; और दूसरी ओर प्रभु की तटस्थ, निष्पक्ष तथा मध्यस्थ सत्ता होती है। यह प्रभु सबके हित का भूतिमंत प्रतिनिधि होता है, और उसे ध्यान में रखते हुए समाज के व्यक्तिवाद का शोधन करता है। बहुत कुछ इस पर निर्भर होता है कि राज्य को समाज से पृथक् रखा जाए और मध्यस्थ तथा शोधनकारी सत्ता को उन स्वार्थों के प्रभाव से बचाकर अधुण्य रखा जाए जिनका वह नियंत्रण करती है। इस पृथक्ता और इस सत्यनिष्ठा को प्राप्त करने के लिए आधुनिक राज्य भी उतना ही उत्सुक रहता है जितना कि प्राचीन राज्य। अब भी यह सतरा है कि कभी कोई सामाजिक वर्ग, कोई आर्थिक स्वार्थ राज्य की पवित्रता को दूषित न कर दे और शासन की शक्तियाँ हथिया कर उनसे निजी साम न उठाने लगे। दूसरी ओर यह सतरा भी हमेशा रहता है कि राज्य एक ऐसी जड़ शिला का रूप न ले ले जो समाज के स्वतंत्र विकास को अवरुद्ध कर दे। रोम साम्राज्य के

1. प्रो० बर्नट का कथन है (*Greek Philosophy*, p. 12) कि यूनानी दर्शन मुख्य रूप से धार्मिक वृत्ति को संतुष्ट करने का प्रयास था। उसने एक विशिष्ट जीवन-पद्धति को जन्म दिया। दार्शनिक यह जीवन-शैली "कभी तो शिष्य-मंडली को और कभी सम्पूर्ण मानव-जाति को बताने के लिए अपने आपको बाध्य अनुभव करता था"। दार्शनिक भनस्वी जीवन अथवा व्यक्तिगत 'सत्' के जीवन की अपेक्षा सामाजिक प्रभाव के लिए अधिक प्रयत्नशील रहता था।

उत्तर-काल में यही हुआ था। उस समय नगरपासिका अथवा ध्यापारी-मंडल जैसी समाज-संस्थाओं को बठोर नियंत्रण और शासन में रखा जाता था। 'राज्य' को हीगल के अर्थ से इतर एक और अर्थ में भी 'समाज' से भिन्न माना जा सकता है : समाज की प्रतियोगी आर्थिक वर्गों का जटिल संश्लेष और राज्य की एक ऐसी भव्य एनता मानने के स्थान पर जो उनके भेदों से ऊपर हो और उनमें समन्वय स्थापित करे—हम समाज की एक ऐसा क्षेत्र मान सकते हैं जहाँ विविध दिशाओं में स्वेच्छा से सहयोग किया जाए और राज्य को ऐसा संगठन जो एक समान विवशता के वातावरण में काम करे¹। इस दृष्टि से यह तर्क उपस्थित किया जा सकता है कि समाज के प्रभाव से शासन के कार्य में फेर-बदल होनी चाहिए और समाज की नई गतिविधियों की राज्य पर प्रतिक्रिया होनी चाहिए। यूनानियों के जैसे स्वतंत्र राजनीतिक समाज में यह सुधार या प्रतिक्रिया स्वाभाविक थी। समाज और राज्य एक दूसरे के ऊपर असर डालते थे। एक ओर तो समाज का मत राजनीतिक कार्य को जीवन और दक्षिण प्रदान करता था, दूसरी ओर राजनीतिक कार्य के रूप में व्यक्त होने की संभावना समाज के मत को यथार्थता प्रदान करती थी। संक्षेप में, लोकतंत्र की भावना सक्रिय थी और जैसा कि लोकतंत्र की भावना के सक्रिय होने पर सदैव होता है, स्वतंत्र सामाजिक मत और सामाजिक वर्ग राज्य के जीवन की सुगमता में प्रभावित कर सकते थे।

यूनानी जगत का वास्तविक स्तरा यह कम था कि वही राज्य समाज का गला न घोंट दें, उसका स्तरा तो यह था कि कही समाज के टुटल हित राज्य को भ्रष्ट न कर दें। यह भ्रष्टाचार राजनीति के लिए विष है। वह आधुनिक राज्यों पर सिर्फ इसलिये हावी हो सकता है कि आधुनिक राज्य अपने आकार और विपुलता के कारण अपने संगठन का अधिक गोपनीय और प्रभावशाली ढंग से प्रयोग कर सकता है। ऐसा लगता है कि नगर-राज्य इस बीमारी के विशेष रूप से शिकार होते थे। जहाँ शासन अपने प्रजाजनों से परिचित हो, उनकी रुचियों और भावनाओं को जानता हो, और जब चाहे उन्हें निष्फल या प्रोत्साहित कर सकता हो, वहाँ तटस्थ शासन दुर्लभ है। नगर-राज्य का क्षेत्र सीमित था, इसलिए वह किसी ऐसे निरपेक्ष और भव्य शासन का विकास नहीं कर सका जो सामाजिक प्रेरणाओं की क्रिया-प्रतिक्रिया से ऊपर हो। वह किसी ऐसे राजनीतिक उपकरण का निर्माण नहीं कर सका जो अपने उद्देश्य के प्रति उत्साह से ओत-प्रोत होता²। समाज को राज्य के साथ एकीकृत होना चाहिए क्योंकि उनमें भेद करने के लिए कोई स्थान नहीं था। अनुपाती न्याय (distributive justice) का सिद्धांत भी यही बात स्पष्ट करता है। इस सिद्धांत के अनुसार 'राज-

1. कहा जा सकता है कि हीगल ने जो भेद किया है, वह राजकीय समाजवाद (State Socialism) की ओर ले जाता है; यदि दूसरे भेद पर जोर दिया जाए तो वह गिल्ड-समाजवाद (Guild Socialism) की ओर ले जाता है।
2. नगर-राज्य की इस आलोचना में उस समय काफी फेर-बदल जरूरी हो जाती है जब उसे स्पार्टा के ऊपर लागू किया जाता है—उस युग के स्पार्टा के ऊपर जो उसका स्वर्ण-युग था।

नीतिक दृष्टि या तो प्रत्येक सामाजिक वर्ग को उसके योगदान के अनुपात में प्राप्त होनी चाहिए या वह किसी एक वर्ग को उसकी अनूठी सेवाओं के बदले में प्राप्त होनी चाहिए। इस प्रकार, ग्रूनानियों के राजनीति-सिद्धांत ने समान श्रेय की धारणा को प्रत्येक राजनीतिक समुदाय का लक्ष्य माना है। लेकिन, वह इस धारणा तक कभी नहीं पहुँच सका कि उस समान श्रेय की सिद्धि के लिये सहोपकरण क्या हो। उसने इस धारणा तक पहुँचने के लिए प्रयास सदा ही किया। इस धारणा के अभाव में जिन बुराइयों को जन्म दिया, वे बुराइयाँ हो उसके लिए पर्याप्त प्रेरणा थी। ये बुराइयाँ वास्तविक थीं। यदि व्यक्तियों ने सिद्धान्त-रूप में यह प्रयत्न किया कि विभिन्न वर्गों के बीच पदों का न्यायपूर्ण रीति से वितरण किया जाए, तो व्यवहार में उनमें राजनीतिक सत्ता को सबसे सशक्त वर्ग का पुरस्कार बना देने की ओर जब पुरस्कार प्राप्त हो जाए तो विजेता-वर्ग के हित में उसका प्रयोग करने की प्रवृत्ति थी। अस्तु, चौथी शताब्दी तक राजनीति ने सघर्ष का रूप धारण कर लिया था। राजनीतिक सत्ता विग्रह की वस्तु बन गई थी जिसके लिए अमीर गरीबों से होड़ करते थे। राजनीति-चिन्ता की मुख्य समस्या समन्वय और संतुलन स्थापित करने की थी। यह कुछ ऐसे ही था जैसे कि वाणिज्य-प्रणाली के 'एडम-पूर्व' दिनों में राजनीतिक अर्थ-व्यवस्था की मुख्य समस्या एक ऐसी योजना को खोजने की थी जिसके अनुसार उत्पादन के विभिन्न तत्त्व मिल-जुलकर कार्य कर सकें, और साथ ही, दस्तकारी तथा कृषि दोनों की रक्षा हो सके, किसी एक की तरजीह देने के कारण दूसरे की हानि न हो। प्लेटो ने रिपब्लिक में साम्यवाद की व्यवस्था के द्वारा समाज की ओर से निरासक्त शासकों के एक विशेष वर्ग का निर्माण कर यह समन्वय और संतुलन प्राप्त करने का प्रयास किया था। इस प्रयत्न का उद्देश्य 'राज्य' और 'समाज' में भेद करना और समान श्रेय की सिद्धि के लिए उपकरण की खोज करना था। अरिस्टाटल ने भी इस उद्देश्य की सिद्धि का प्रयास किया, लेकिन भिन्न साधनों से। जहाँ प्लेटो ने मानव प्रभु की प्रतिष्ठा का प्रयास किया था, वहीं अरिस्टाटल ने उसके विरोध में राज्य के वास्तविक प्रभु के रूप में तटस्थ और निष्काम विधि की संकल्पना की ओर ध्यान दिया। अरिस्टाटल ने यह समझ लिया था कि विधि को कार्यान्वित करने के लिए मनुष्य के माध्यम की आवश्यकता है। वह यह भी समझता था कि जिस ढंग से मनुष्य विधियों को लागू करते हैं, वे वैसी ही बन जाती हैं। इस कारण उसने 'मध्यम-वर्ग' की कल्पना की जो संघर्षशील गुटों के बीच मध्यस्थ और विवाचक (arbitrator) का कार्य कर सके। यदि दोनों छोरों में से किसी का शासन न हो, बल्कि मध्यम-वर्ग की प्रधानता रहे, जो दोनों के हितों में भागीदार होता है, तो फिर समन्वय और संतुलन स्थापित हो जाता है और समान श्रेय की सिद्धि के लिये एक उपकरण का निर्माण हो जाता है¹।

1. अरिस्टाटल के आदर्श राज्य में एक भिन्न उपाय अपनाया गया है। शासन-कार्य में सभी नागरिकों का सहयोग प्राप्त करके (और नागरिकों में घुना हुआ अभिजात-वर्ग ही आता है) निष्पक्षता को खोज करनी है और उसे प्राप्त करना है। पुस्तक में वर्णित पद्धति उप-आदर्श राज्य अथवा 'पालिटी' की है।

अब तक हमने राज्य पर और उसके जीवन की सामान्य स्थितियों पर विचार किया है। यूनान का राजनीति-चिंतन इन्हीं स्थितियों पर आधारित था और उसने अपने निष्कर्षों को उन्हीं के अनुरूप ढालने का प्रयास किया। लेकिन, यह ध्यान रखना चाहिए कि यूनान में दो राज्य मुख्य थे जिन्होंने प्लेटो और अरिस्टाटल दोनों के दर्शन को निर्धारित करने में योग दिया। ये दो राज्य एथेंस और स्पार्टा थे—प्रधानतः और विशेषतः एथेंस। प्लेटो और अरिस्टाटल ने अपने जीवन का सर्वश्रेष्ठ भाग एथेंस में व्यतीत किया था। उन्होंने स्वभावतः एथेंस की परिस्थितियों को निराला-परखा था। पर सिर्फ इन तथ्यों के कारण उनका राजनीति-दर्शन एथेंस का दर्शन नहीं बन गया था। इसका मुख्य कारण यह था कि एथेंस में उच्चकोटि का विकसित राजनीतिक जीवन था, उसके उपयुक्त और नियमित उपकरण थे। एथेंस के नागरिकों में राजनीतिक जागृति भी पूरे जोरो पर थी। दार्शनिक उस विचार को पसंद करते या न करते, पर वह उनके अध्ययन के लिए अपने ढंग का एक पूर्ण और सर्वांगीण मूल्यांकन अवश्य था। वे उसके सिद्धांत से सहमत होते या न होते, पर सिद्धांत उनके सामने जटिल था जिसकी वे परीक्षा कर सकते थे। वहाँ स्वतंत्रता के संबंध में दावा किया जाता था कि वह जन्मसिद्ध अधिकार है। लोगो की दृष्टि में स्वतंत्रता का अभिप्राय यह था कि वे सामाजिक मामलों में अपनी इच्छा के अनुसार जीवन व्यतीत कर सकें और राजनीतिक मामलों में बहुमत के अनुसार कार्य करें। यूनानियों के लिए समानता मूल-मंत्र था। यूनानी भाषा में समानता के व्यञ्जक अनेक शब्द प्रचलित हैं—‘इसोनोमी’, ‘इसोटिमो’ और ‘इसागोरिया’। ‘इसोनोमी’ शब्द का अर्थ है—विधि के समक्ष सबके लिए स्वतंत्रता। ‘इसोटिमो’ का अर्थ सबके प्रति समान आदर का भाव है। ‘इसागोरिया’ का अर्थ भाषण की समान स्वतंत्रता है। यूनान में लोग संस्कृति को भी नहीं भूले थे। एथेंस को संस्कृति-राज्य (Kulturstaat) होने का अभिमान था। जहाँ एथेंस की रचियाँ बहुमुखी थी, वहाँ स्पार्टा में बहुत गहरी बुद्ध-निष्ठा थी। फिर भी, स्पार्टा दार्शनिक के लिए अत्यधिक आकर्षण का विषय था। कारण यह था कि यूनान के राज्यों में एक जही ऐसा था जो अपने सविधान के ‘स्वर’ को अधुण्य रखने के लिए ‘प्रशिक्षण’ देता था। इस साधन के द्वारा वह प्रत्येक स्पार्टावासी को शिक्षा देता था कि वह अपने आपको राजनीतिक व्यवस्था का एक अंग समझे। यह एक ऐसा सिद्धांत था जिसके बारे में लगता था मानो पूर्ण और निरमम तर्क के द्वारा उसे अपने चरम बिंदु तक पहुँचा दिया गया हो; और, दार्शनिक तो दार्शनिक राज्य की सराहना ही कर सकता था। यहाँ ‘मर्यादा’ (limit) का भाव सजीव और सक्रिय रूप से विद्यमान था—जिसका यूनानियों के लिये इतना अधिक महत्त्व था। यदि एथेंस को जिंदादिली पर नाज़ था, तो स्पार्टा को विधि-निष्ठा पर। स्पार्टा का सविधान सैकड़ों वर्षों से स्थिर रहा था। प्रतिभावासी एथेंसवासी सविधान को इस स्थिरता से बिल्कुल अपरिचित था। इसलिए, कोई आश्चर्य नहीं कि रिपब्लिक कुछ हद तक लैकोनिया* (स्पार्टा) के प्रति सम्मान पैदा करने वाली पुस्तिका है। इसमें

* ‘लैकोनिया’ या ‘लैकोनिका’ प्राचीन यूनान का एक विशिष्ट पर्वतीय प्रदेश था जिसका सबसे बड़ा नगर स्पार्टा था। सामान्य बोलचाल में लैकोनिया स्पार्टा के पर्याय के रूप में प्रयुक्त होता है।

एथेंस की आलोचना की गई है और स्पार्टा के तर्क, वहाँ के प्रशिक्षण तथा वहाँ राज्य के प्रति व्यक्ति की अधीनता की सराहना की गई है। प्लेटो की दृष्टि में एथेंस ने यह पाप किया था कि उसने राजनीति के क्षेत्र में प्रशिक्षण की व्यवस्था नहीं की थी। इसके कारण वहाँ के राजनीतिज्ञ भ्रष्ट हो गये थे। उसकी दृष्टि में यह भी एथेंस का पाप था कि वहाँ राजनीति में स्वार्थ की भावना बलवती हो गई थी। व्यक्ति भूटी स्वतंत्रता और भूटी समानता के नाम पर राज्य के विरुद्ध खड़ा हो गया था। उसकी मुक्ति और यूनान की मुक्ति इसी में थी कि स्पार्टा का अनुसरण किया जाए ताकि नागरिक को कम से कम अपने कार्य का प्रशिक्षण मिल सके और राज्य के प्रति कर्तव्य का भाव जागे। लेकिन, स्पार्टा में भी कुछ अपने दोष थे। प्लेटो इन दोषों ने अपरिचित नहीं है। अरिस्टाटल ने इन दोषों का मार्मिक उद्घाटन किया है। स्पार्टा का सिद्धांत बड़ा संकीर्ण था। उसके जीवन का साध्य तथा सद्य युद्ध में सफलता प्राप्त करना था। उनके प्रशिक्षण के फलस्वरूप सीमित और कठिन चरित्र का निर्माण होता था। स्पार्टा में राज्य के प्रति तात्पस निष्ठा के ऊपरी प्रदर्शन के पीछे अत्यधिक आत्म-रक्षण की प्रवृत्ति थी। आदर्श यूनानी का निर्माण करने के लिए ऐथनी चरित्र की व्यापकता और स्पार्टिय चरित्र के समन्वित करने की आवश्यकता थी। एथेंस में मनुष्य के व्यक्तित्व का अपूर्व विकास हुआ था। स्पार्टा में राज्य ने व्यवस्था और एकता की बलपूर्वक स्थापना की थी। आदर्श नगर को मनुष्य के व्यक्तित्व तथा राज्य की व्यवस्था और एकता दोनों में समन्वय स्थापित करना चाहिए।

कोई भी राजनीति-दर्शन अपने ऐतिहासिक पर्यावरण से अलग नहीं किया जा सकता। राजनीतिक विचारकों की अधिकांश महान् कृतियाँ, मैकिवावेली का प्रिंस, हॉम्स का लेवियाथन, रूसो का कंट्रेट सोशल अपने समय की परिस्थितियों को ध्यान में रखकर लिखी गई थी। प्लेटो और अरिस्टाटल में यह प्रवृत्ति और भी प्रबल दिखाई पड़ती है। वे दोनों ही राजनीति-विज्ञान को व्यावहारिक और उपचारपरक अध्ययन मानते थे। उनका दर्शन यूनान का दर्शन है और यूनानी के लिए है। जब नगर-राज्य मैकेदोनिया के साम्राज्य में सुप्त होने लगा, तब एक नए प्रकार का अनुभव सामने आया। यह अनुभव हमारे अनुभव से मिलता-जुलता है। इस अनुभव के आधार पर सिनिकों और स्टोइकों ने ऐसे राजनीतिक सिद्धांत का निर्माण किया जिसको भाषुनिक बुद्धिजीवी अधिक आसानी से समझ सकता है। दूसरी ओर हमें प्लेटो और अरिस्टाटल के राजनीति-सिद्धांत की सापेक्षता को अनुचित रूप से अतिरंजित भी नहीं करना चाहिए। यह सही है कि उनका सिद्धांत यूनानी जगत के लिए था। आगे चलकर हम देखेंगे कि इस सिद्धांत ने यूनानी जगत के ऊपर व्यापक प्रभाव भी डाला। लेकिन, यह भी सही है कि यह सिद्धांत कुछ दृष्टियों से इस जगत के वास्तविक तथ्यों से काफी पीछे रह गया। कुछ दृष्टियों से यह सिद्धांत यूनान के अनुभव की सीमाओं को पार भी कर गया। प्लेटो और अरिस्टाटल दोनों ही राज्य को शिक्षा-संस्था मानते थे—कुछ-कुछ उन दार्शनिक विद्यालयों की तरह जिनमें उन्होंने व्यापन किया था। उनमें से कोई भी पेरिकलीज-आसीन एथेंस के व्यापक और समृद्ध राजनीतिक आदर्श के साथ न्याय नहीं कर सका। दोनों यूनानी जगत की नगर-राज्य से

बड़े राजनीतिक इकाई की प्रवृत्ति को समझने में असफल रहे (और शायद अरिस्टाटल प्लेटो से भी अधिक)। यह प्रवृत्ति एथेंस के साम्राज्य में और फिर विओशियाई संधि में विशेष रूप से रही थी। इस अर्थ में दोनों ही नगर-राज्य की सीमाओं को पार करने में असफल रहे। दूसरी ओर प्लेटो ने रिपब्लिक में कम से कम ऐसे आदर्श की कल्पना तो की है जो उसके अपने युग और सभवतः सभी युगों की सीमाओं को पार कर जाता है। स्वयं अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के अधिक गंभीर और यथार्थपरक पृष्ठों में नागरिक के तन और मन का राज्य के ममतामय संरक्षण में ऐसा विकास चित्रित किया है जो यूनानी अनुभव की सीमाओं से परे की बात है। अतःतोगत्वा, यूनानियों का राजनीति-सिद्धांत उनके अपने युग के अनुभव से ही प्रभावित नहीं था। यह सामान्य मान्यता के तर्कों में बना हुआ है और उसने जिन आदर्शों को प्राप्त किया है, वे सदा ही संपूर्ण मान्यता के आदर्श रहेंगे। अपने अनोखे और निजी पहलुओं में भी वह हमारे लिए अनजाने नहीं हैं। यह सही है कि राज्य के परिवर्तन के साथ ही राजनीति-सिद्धांत भी बदल जाता है। अरिस्टाटल का आत्म-निर्भर नगर-राज्य का सिद्धांत डाटे के सार्वभौम साम्राज्य के सिद्धांत से भिन्न है और डाटे का साम्राज्य-सिद्धांत हॉम्स के राष्ट्रीय राज्य के सिद्धांत से भिन्न है। इन समस्त परिवर्तनों के बावजूद राजनीति-सिद्धांत में मूलभूत एकता है। इसके सामने सदैव ही एक समस्या रही है—मनुष्य जिस राज्य में रहता है, उसके साथ उसका क्या संबंध है? यदि यूनान का दर्शन यूनानी दर्शन है और यूनानी के लिए है, तो भी यूनानी मनुष्य था और उसका नगर राज्य था और यूनानी का और उसके नगर का दर्शन, अपने समस्त मूल तर्कों में, मनुष्य का और राज्य का दर्शन है और वह ऐसा दर्शन है जो सदा सही है। प्रस्तर-खडों का विन्यास पुराना हो सकता है, पर प्रस्तर-खड (प्रश्न) तो यही है। हम नगर-राज्य के दर्शन का अध्ययन ऐसे विषय के रूप में नहीं करते, जिसका केवल ऐतिहासिक महत्व हो, हम उसका एक ऐसे विषय के रूप में अध्ययन करते हैं जो अब भी सजीव और प्राणवान है। नगर-राज्य आज के राष्ट्र-राज्य (nation state) से भिन्न था। लेकिन, वह केवल इसी रूप में भिन्न था कि वह एक ही वस्तु का अधिक जीवत और तीव्र रूप था। उसमें व्यक्ति राज्य के अंग के रूप में अपना विकास अधिक सुगम और स्पष्ट रूप से कर सकता है। इसका कारण यह है कि नगर-राज्य का आकार और उसका प्राथमिक शासन इस विकास में सहायक थे। इसका अध्ययन करते समय हम अपने आधुनिक राज्यों के आदर्श का अध्ययन करते हैं। हम एक ऐसे विषय का अध्ययन करते हैं जो जितना कल के लिए था, उतना ही आज के लिए है; क्योंकि अपने मूल तत्वों के नाते वह सदैव के लिए है।

कहा है कि संपूर्ण इतिहास सम-सामयिक होता है। जब हम इतिहास का अध्ययन करते हैं, हम अपने आपको समझने की कोशिश करते हैं और इस जानकारी को प्राप्त करने के लिए हम उस वर्तमान में जिसमें से हम खोदकर निकाले गए हैं और उस चिन्ता को जिसमें से हम सराबोर गए हैं, खोजने का प्रयास करते हैं। हमारे लिए यूनान के इतिहास से अधिक महत्वपूर्ण अथवा उससे अधिक सामयिक अन्य कोई इतिहास नहीं है। आज हम जो हैं, वह बहुत-बहुत इसलिए हैं कि वे वैसे थे। कई

दृष्टियों से यह विराधोक्ति सही है कि पांचवीं शताब्दी ई० पू० के एथेंस का इतिहास मठारहवीं शताब्दी के यूरोप के इतिहास में अधिक आधुनिक है। अथेंस को फ्रेडरिक महान् के मस्मरणों की अपेक्षा पेरीक्लीज का अत्येष्टि भाषण अधिक अपना मान्य पड़ता है। यूनानी नागरिकता की समस्याओं का आज भी हमें संबंध है क्योंकि वे हमारी समस्याएँ हैं और वे हमारी समस्याएँ इसलिए हैं कि यूनानियों का अनुभव हमारे प्राणों में समा गया है और हमारे अस्तित्व का अंग बन गया है।

“वे वही तत्व हैं जिनमें हम और हमारी आज की दुनिया बनी है। यह केवलइसी अर्थ में नहीं कि उस समय दोना की युनियाई रमी गई थी; केवल इसी अर्थ में नहीं कि हम अपने पूर्वजों के परिश्रम के कारण बन सकें हैं। हम यूनानी हैंहम आज जो बुद्धि बने हैं—उनके विचारों, भावों और अनुभवों से बने हैं। हमारी दुनिया उनकी दुनिया है। बाद की विकास-परंपरा में उसमें कोई विच्छिन्नता नहीं आई। वह सदैव एक, और अभिन्न है।”

1. Professor J. A. Smith (based on Benedetto Croce) in *The Unity of Western Civilization*, p. 72.

यूनानी राज्य

- (क) यूनानी राज्य की सामान्य विशेषताएं
- (ख) नगर-राज्य और फेडरली-राज्य
- (ग) यूनानी राज्य और दासता
- (घ) यूनानी राज्य और प्रतिनिधि-संस्थाएं
- (ङ) यूनानी राज्य और शिक्षा

यूनानी राज्य

(क) यूनानी राज्य की सामान्य विशेषताएँ

संपूर्ण प्राचीन काल में यूनान में—और इटली में भी—राजनीतिक जीवन की इकाई नगर था। मनुष्य 'राजनीतिक प्राणी' इस अर्थ में थे कि वे 'नगर' के सदस्य थे। यद्यपि काल-प्रवाह में मकेदोनिया और रोम के साम्राज्यों के अधीन, नगर बृहत्तर इकाई में समा गया था, लेकिन फिर भी वह विखीन नहीं हुआ था। वह अब भी निष्ठा का केंद्र था और शासन-प्रणाली का आधार। वह नागरिक में भक्ति-भाव प्राणित करता था और उसे औदार्य की प्रेरणा देता था। नगर अपने कार्य भी बराबर करता रहा। वह अपने कार्य राजनीतिक जीवन की बृहत्तर योजनाओं के अधीन रह कर नहीं; प्रत्युत उनके साथ रहकर करता रहा—इस राजनीतिक जीवन के दायरे में उसे समेट लिया गया था। यह सही है कि यूनान के अनेक भागों में नगर नहीं थे। उदाहरण के लिए अरिस्टाटल के दिनों में भी इटोलियाई लोग* अरक्षित गाँवों में कबाइली जीवन व्यतीत करते थे। लेकिन, यूनानी का सामान्य जीवन नागरिक जीवन था। वह इस तथ्य से परिचित भी था। वह अपनी सम्यता में जो नागरिक सम्यता थी—और केल्टों अथवा जर्मनों की सम्यता में—जो देहात में रहते थे और जिनकी सम्यता कबीले की थी—भेद कर सकता था।

प्राचीन काल में यूनान के नागरिक जीवन और उत्तर यूरोप के ग्राम्य जीवन में जो भेद था, उसका सादृश्य मध्य युग में दिखाई देता है। यह सादृश्य इटली के शहरी जीवन का—जो प्राचीन काल की तरह मध्य युग में भी नगरों का देश रहा—और इंग्लैंड, फ्रांस तथा जर्मनी के प्रधानतः ग्राम्य जीवन के भेद का सादृश्य है। मध्ययुगीन इटली के नगरों की प्राचीन यूनान के नगरों से तुलना करना स्वाभाविक

* इटोलिया यूनान का एक पार्वत्य प्रदेश था जहाँ के निवासियों ने एक प्रकार के सिथिस संघ का निर्माण किया था। तीसरी शताब्दी ई० पू० में यह संघ राजनीतिक दृष्टि से महत्वपूर्ण हो गया और मकेदोनिया तथा रोम से होड़ सेने लगा। 189 ई० पू० में इस संघ की रोम के हाथों पराजय हुई और इसके बाद यह रोम का एक अधीन प्रांत बन गया।

है¹। इस तुलना की इन पृष्ठों में बार बार चर्चा की जाएगी। मध्ययुगीन इटली के शहर की भांति यूनानी नगर भी जीवन की एक इकाई है। वह समस्त व्यवसायों का केंद्र है। उसमें अनाज और जैतून की उपज होने के साथ साथ बरतनों और चमड़े के निर्माण का कार्य भी होता है। वह सभी वर्गों का घर है। उसमें अभिजात भू-स्वामी भी रहते हैं और कारीगर तथा खुदरा-व्यापारी भी। इस आधारभूत तथ्य से यूनानी नगर की अनेक महत्वपूर्ण विशेषताओं का पता चलता है। प्रथमतः, नगर होते हुए भी उसमें ग्राम का सौम्य है। यदि वह सहरोपन और 'Civility' (शिष्टाचार) का केंद्र है—हमारा 'Civilization' (सभ्यता) शब्द 'Civility' से ही बना है—तो वह सबसे अधिक उजड़पन का भी केंद्र है। एक फ्रेंच लेखक का कथन है, "अरिस्टोफेन्स" के सुखांत नाटकों (comedies) में शस्यागार की महक है"²। एथेंस की प्राचीनों के बाहर गठौले जैतूनों के उद्यान, अगूरों के बाग और खुवाई किए हुए खेत थे। नगर के निकट ही पहाड़ियों पर चरागाह थे जहाँ चरवाहे अपनी भेड़ें चराते थे। शताब्दियों तक यूनानियों का एक-मात्र व्यवसाय कृषि रहा। वहाँ उद्योग तथा वाणिज्य का विकास सातवीं शताब्दी के बाद ही शुरू हुआ; इसके पहले नहीं। इसके बाद भी काफी समय तक यह परंपरा बनी रही कि नागरिक का एक-मात्र उचित व्यवसाय कृषि है। "यह विषयास कि भौतिक तथा राजनीतिक दृष्टि से जीवन का एक-मात्र स्वस्थ आधार यही है, डेलफी के देवता में, अरिस्टोफेन्स में और अरिस्टाटल में समान रूप से पाया जाता है"³। पॉलिटिक्स में ऐसे अनेक उदाहरण हैं जिनमें अरिस्टाटल की ग्रामीण धृति के काफी हद तक दर्शन होते हैं। अर्थशास्त्र का विवेचन करते समय उसने निर्धारित किया है कि अर्जन (acquisition) का एक-मात्र स्वाभाविक उपाय कृषि है। उसे छोटे व्यापारियों और दस्तकारों से विरक्ति थी।

1. विलामोविट्च ने इस सादृश्य की ओर हमारा ध्यान खींचा है, *op. cit.*, p. 79. "इटली के अत्याचारी शासकों और यूनान के अत्याचारी शासकों में आश्चर्यजनक सादृश्य है। इन दोनों स्मरणीय कालों में यह भी समानता है कि सब आपसी झगड़ों के बावजूद और इतने अधिक व्यक्तियों के विनाश के बावजूद आध्यात्मिक और भौतिक दोनों प्रकार की सामान्य प्रगति पूरी तरह उत्साहजनक है और सभी प्रकार के आघात जीवन को अधिक तीव्र तथा समृद्ध और मनुष्यों को अधिक साहसी तथा अधिक आनंदपूर्ण बनाते हैं। दोनों ही युगों में निर्माण-कला का अभूतपूर्व उत्कर्ष होता है जिसकी सराहना ही करते बनता है। दोनों ही कालों में हम यतित्ववाद (asceticism) और रहस्यवाद के साथ ही साथ भासलप्रियता और उद्द अहवाद के दर्शन करते हैं"।

* यूनान का प्रसिद्ध हास्य कवि जिसका जीवन-काल 444 ई० पू० से 380 ई० पू० तक माना जाता है। अरिस्टोफेन्स के सुखांत नाटकों का ऐतिहासिक दृष्टि से इसलिए विशेष महत्व है कि उनमें अपने समय की कुरीतियों पर प्रहार किया गया है और प्रमुख राजनीतिज्ञों के व्यंग्य-चित्र प्रस्तुत किए गए हैं।

2. फर्ग्युसन द्वारा उद्धृत, *Greek Imperialism*, p. 11. यह महक अकानियन्स में स्पष्ट है। इसकी वृत्ताब्दिसं, पवित्र सन्ख्या 1006 और आगे की पक्तियों में भी खोज की जा सकती है।

3. Wilamowitz, *op. cit.*, p. 63.

उस समय की स्थिति को देखते हुए अरिस्टाटल की यह विरक्ति उचित नहीं भासूम पड़ती। इस विरक्ति का कारण संभवतः यह हो सकता है कि अरिस्टाटल कुछ तो दर्शन-शास्त्र में बहुत उत्तमा हुआ था और कुछ उसके मन में कृषि के प्रति पक्षपात था। यह ग्राम्य कृषकों के जीवन को सबसे अधिक पसंद करता है¹। जब वह अपने आदर्श राज्य की भूमि की नागरिकों के बीच बाँटता है, तो वह प्रत्येक नागरिक को दो प्रकार की जमीनें देता है—एक नगर के निकट और दूसरी देहात में²। जब वह साम्यवाद के सिद्धांत पर विचार करता है, तो उसके सम्मुख एक समस्या यह है कि नागरिक समुदाय की भूमि सभ्मे में रहे या अलग-अलग।

संभवतः अरिस्टाटल इन संबंध में निश्चित रूप से रुढ़िवादी मिट्टात का प्रतिपादन कर रहा था। पांचवीं शताब्दी तक एथेंस में खेती की उपज कम हो गई थी। साथ ही उसकी जनसंख्या बढ़ गई थी। इसके कारण वहाँ एक नवीन अर्थ-व्यवस्था का विकास हुआ जिसमें विदेश के योग्य वस्तुओं को बेच दिया जाता था और आवश्यक प्रयोज्य वस्तुओं को मरीद लिया जाता था। एथेंस ने सोलोन के समय से निर्यात को बढ़ावा देने के उद्देश्य से औद्योगिक उत्पादन को प्रोत्साहन दिया था। छठी शताब्दी के बाद से वह मुख्यतः विदेशी आयातों पर निर्भर रहने लगा था। वस्तुतः, नगर-राज्य आर्थिक दृष्टि में इतना आत्म-निर्भर नहीं था जैसा कि उसे अरिस्टाटल के सिद्धांत के अनुसार होना चाहिए। इसके विपरीत, वह विभिन्न त्रिया-कलाओं का केंद्र था जिसमें उद्योग और विनिमय कृषि के साथ-साथ चलते थे। उसका ऐसा होना श्रेयस्कर भी था। वह ऐसा स्थल था जहाँ सभी व्यवसाय समान भूमि पर आकर मिलते थे। इसलिए, वह समान जीवन का स्थल था और वर्गों के सम्मिलन का केंद्र भी (यह नगर राज्य का दूसरा आवश्यक लक्षण है)। एक ही नगर में साथ-साथ रहने से लोगों के बीच सहज निकटता स्थापित हो जाती थी। इसके कारण चाहे धन, जन्म और संस्कृति की प्रतिष्ठा समाप्त न हुई हो, लेकिन इसने समस्त वर्गों के बीच सुगम संपर्क की परंपरा स्थापित कर दी थी। अमीर के महल और गरीब की भोंपड़ी के बीच भौतिक अलगाव नहीं था। जलवायु ऐसी थी जिसके कारण लोग काफ़ी हद तक खुले में रहते थे। लोग बाजार में मिलते थे, प्रप-विपणन करते थे और बातचीत करते थे। वे सार्वजनिक व्यायामशालाओं अथवा अलाइों में साथ-साथ व्यायाम करते थे³। बरसात होने पर वे पटी हुई वीथियों में—जो यूनान के अधिकांश नगरों में पाई जाती थी—साथ-साथ टहलते थे। चौक, व्यायामशाला और पटी हुई

1. *Ar., Pol.*, VI, 4, §§ 8—15 (1319, a 4—b 1).

2. *Ibid.*, VII, 10, § 11 (1330, a 9—16; पर यह विचार प्लेटो के लॉज से ग्रहण किया गया है)।

3. अरिस्टाटल के समय में एथेंस में व्यायामशालाएँ नगर की चहारदीवारी के बाहर थीं। (*Newman, Politics*, III, p. 415)। व्यायामशालाएँ अधिकतर शहर के अंदर थी—जैसे स्पाटी में। सिराब्यूज में व्यायामशाला बाजार में थी। प्लेटो और अरिस्टाटल दोनों का मत है कि व्यायामशालाएँ बाजार में होनी चाहिए (*Newman, op. cit.*, p. 338)।

वीथियों में नगर के बुद्धि-केंद्र थे। जब मनुष्य विचार-विनिमय के लिए सभा में जमा होते थे, तो उनका उद्देश्य ऐसे प्रश्नों का निर्णय करना होता था, जिनकी पहले चर्चा हो चुकती थी और जिनके संबंध में इन सभी केंद्रों में एक राय बन चुकी होती थी। नगर शासन की इकाई ही नहीं था, वह नस्ल भी था। वह राजनीतिक दृष्टि से ही स्वशासी नहीं था, उसमें सामाजिक विचार-विनिमय की भी (जिसके कारण स्वशासन संभव हो पाता था) पर्याप्त स्वतंत्रता थी। यूनानी के लिए घर का महत्व हमारी अपेक्षा बहुत कम था। उसके लिए चौक के खुले जीवन का वही अधिक महत्व था। इस प्रकार के जीवन के आपसी ससर्गों में सभी वर्गों के मनुष्य आपस में मिलते थे और एक दूसरे से बातचीत करते थे। इस वातावरण में स्वभावतः समानता और स्वतंत्रता के सोवतवात्मक आदर्शों की जड़ जम गई। यूनान में रोज ही विचार-गोष्ठियाँ और वार्ता-मंडलियाँ रहती थीं। सार्वजनिक वार्ता और छुले वाद-विवादों में समुदाय के कार्य-व्यापार के सबंध में स्वाभाविक रूप से चर्चा हुआ करती थी। मनुष्य एक दूसरे को निकट से जानते थे। बाजार की सामान्य चर्चाओं में और अत्ताओं के व्यापारों में लोग एक दूसरे के महत्व को पहचान जाते थे। यही समाज यूनानी दार्शनिकों के सिद्धांत की पृष्ठभूमि है और यही उनका आधार है। जब अरिस्टाटल यह कहता है कि समाज में पद योग्यता के अनुसार प्राप्त होने चाहिए, तो वह ऐसे समाज की ही चर्चा करता है क्योंकि, “नागरिकों के लिए एक दूसरे के चरित्र की जानकारी जरूरी है—न्याय-संघर्ष प्रश्नों के बारे में निर्णय करने के लिए भी और योग्यतानुसार पदों के वंटवारे के लिए भी”। जिस समय अरिस्टाटल यह कहता है कि राजनीतिक शक्ति में जन-साधारण का हिस्सा होना चाहिए, तब उसके ध्यान में ऐसा ही समाज है; क्योंकि उसके अनुसार “(बड़े व्यक्तियों की अपेक्षा) जनता में निर्णय करने की अधिक प्रतिभा होती है। इसका कारण यह है कि कोई किसी पहलू से देखता है और कोई किसी से लेकिन सब लोग मिलकर हरेक पहलू को देख लेते हैं”।

यूनानी राज्य की अंतिम विशेषता का ज्ञान हमें अभी ऊपर बताई गई विशेषता से होता है। विस्तार की दृष्टि से यूनानी राज्य नगरपालिका की भाँति—महाँ तक कि पेरिस* की भाँति था। इस तथ्य की भौगोलिक परिस्थितियों के आधार पर व्याख्या की जा सकती है। यह बात आसान अवश्य है, लेकिन आसान होने के कारण ही सही नहीं है। हो सकता है भूगोल ने यूनान को समुद्र की भुजाओं और ऊँची पर्वतमालाओं के द्वारा छोटे-छोटे घेरों के रूप में बनाया हो। लेकिन, मनुष्य जो कुछ बनता है, भूगोल से नहीं, भावना से बनता है। यदि यूनानी समाज जीवन की भावना से और इस भावना को प्राप्त करने के लिए नागरिक संगठन की आवश्यकता

1. यह अवतरण जिमर्न की पुस्तक पर आधारित है, *op. cit.*, pp. 56—61.

2. *Ar., Pol.*, 1326, b 14—16 (VII. 4, § 13): 1281, b 7—9 (III. II, § 3)।

* इंग्लैंड में स्थानीय शासन की एक इकाई जो काउंटी का एक हिस्सा होती है।

से अभिभूत न होते, तो समान राष्ट्रीयता (nationality) की भावना यूनानियों को एक बृहत् राज्य के निर्माण की प्रेरणा देती । नगर-राज्य कोई भौगोलिक संगठन न था । वह ऐसे समाज का आध्यात्मिक वातावरण था जो विचार-विनिमय पर आधारित था, जिसे आपसी बातचीत में अपूर्व रस प्राप्त होता था और जो समुक्त विचार-विनिमय और समान स्वशासन के द्वारा विचार तथा वार्ता को संगठित कार्य का मय देना आवश्यक समझता था । यूनानियों को अपनी एकता का पूरा भान था । उन्हें यह ज्ञात था कि, "उनका रक्त एक है, उनकी भाषा एक है, उनके उपामना-स्नान और हृदय एक हैं तथा उनके जीवन की आशंकाएँ एक हैं"¹ । वे एक जाति के थे, इस रूप में अपनी चर्चों के साथ तुलना कर सकते थे । अरिस्टाटल के विचार से हेलनी जाति उत्तर यूरोप की जातियों और एशिया की जातियों को देखते हुए सौम्य जाति थी । "अपनी दृष्टी विशेषता के कारण यह जाति स्वतन्त्र है, अन्य जातियों की तुलना में सर्वश्रेष्ठ ढंग से दासित है और बहु यदि किसी एक दासन का निर्माण कर पाती तो सारे संसार पर दासन कर सकती थी"² । यह महत्वपूर्ण है कि अरिस्टाटल ने यूनानियों को सर्वश्रेष्ठ रीति से दासित जाति बताया है और भी उन्हें एकात्मिक ज्ञान से विहीन बताया है । यूनानियों का दासन सबसे अच्छा इसलिए था कि वे नगरों में रहते थे । इसी कारण वे एकात्मिक शासन से वंचित थे । उन्हें अपने नगर-राज्यों के लिए जो मूल्य चुकाना पड़ा था, उससे वे परिचित थे । लेकिन, सब मिलाकर उन्होंने यह मूल्य चुकी से चुकाया था । आजपत्त के लोगों में राष्ट्रीय सरकार के अंतर्गत और इसके माध्यम से राष्ट्रीय एकता की स्थापना की भावना बड़ी प्रबल है । यूनानियों में यह भावना विलुप्त नहीं थी । वस्तुतः, इसोनेट्रीड जैसे कुछ लोग अत्यन्त वे जो साम्राज्य की आवाज की भुनते थे और जिनका विचार था कि यूनान न तो उस समय तक संसार में अपना उचित स्थान ही प्राप्त कर सकता था और न पूर्व में अपना मिशन ही पूरा कर सकता था जब तक कि वहाँ किसी राजतंत्र के अंतर्गत राष्ट्रीय एकता की स्थापना न हो जाती । लेकिन, वे अपने युग में अंधाधुन-स्वरूप थे । प्लेटो और अरिस्टाटल नगर-राज्य के दार्शनिक होने के साथ-साथ यूनान की वास्तविक राजनीति के भी दार्शनिक हैं । हम यूनानी नगर-राज्य को बलीनस्टादेरी* कह सकते हैं । आकार की दृष्टि से वह ऐसा ही भी । लेकिन, प्राचीन यूनान के राज्यों ने जिस प्रकार मानव-मस्तिष्क को अनुप्राणित किया है अथवा मानव अंतरात्मा की महिमा का उद्घाटन किया है, वैसा शायद ही और कोई राज्य कर पाया हो । लेकिन, हमें यह भी मानना चाहिए कि उनकी सफलता का उलटा पहलू भी है । एक नगर का दूसरे नगर से सघर्ष था । अपने सामूहिक जीवन की सघनता और घनिष्टता के बावजूद—अथवा उसके कारण ही—प्रत्येक नगर नागरिक विषहों का केंद्र हो गया

1. Herodotus, VIII. 144.

2. Ar., Pol., 1327, b 29—33 (VII. 7, § 3).

* इस जर्मन शब्द का अर्थ है बीस हजार से कम आबादी का छोटा नगर । कहा जा सकता है कि आकार और जनसंख्या की दृष्टि से यूनान के नगर-राज्य भारत के कस्बों या छोटे शहरों की तरह थे ।

था। परिणामतः, जब उत्तर में मैकेदोनिया के फिलिप की अधीनता में एक महान् राज्य का उदय हुआ, तब नगर-राज्यों का पतन हो गया। यूनानी अपनी दुर्बलता से परिचित थे; लेकिन वे अपने आदर्श से चिपके रहे। यूनानियों की दृष्टि में राज्य और नगर उनके महान् युग के अन्त तक समानार्थक शब्द बने रहे। उनके दार्शनिकों का ऐसे किसी राज्य से परिचय नहीं, जो नगर न हो। कबीला राज्य नहीं है। वह अधिक से अधिक राज्य का भाग रूप ही है। संघात्मक रूप में राज्यों का समूह राज्य नहीं होता। वह राज्यों का योग होता है—सो भी बुरी तरह से किया गया योग। बिओशिया में पाँचवीं शताब्दी ई० पू० से 387 ई० पू० तक असाधारण संघात्मक शासन प्रणाली प्रचलित रही थी। फिलिप ने 338 ई० पू० में कोरिन्थ की कांग्रेस में यूनान का जो पुनर्गठन किया था, उसके लिए संघात्मक शासन-प्रणाली संभवतः आदर्श रही थी¹। लेकिन, अरिस्टाटल ने उसका कभी कोई उल्लेख नहीं किया है। उसने उस महान् प्रादेशिक राज्य की भी कोई धर्मा नहीं की है जो उसके समय में मैकेदोनिया में उदित हुआ था और जिसमें वह स्वयं रहा था।

यह अधापन नहीं है। इसका कारण यह है कि यूनानी दार्शनिक एक ऐसी शासन-प्रणाली में व्यस्त थे जो उच्चतर थी या जिसे कम से कम उच्चतर समझा जाता था और उन्होंने अन्य शासन-प्रणालियों की ओर कोई ध्यान ही नहीं दिया। यदि हम राजनीतिक सिद्धांत के विकास को समझना चाहें, तो हमें यह याद रखना चाहिए कि यह उच्चतर शासन-प्रणाली इतनी अधिक मूलभूत थी कि प्रादेशिक राज्यों और साम्राज्यों का उदय होने पर वह नष्ट नहीं हो गई। मैकेदोनिया या रोम ने नगर को हृदय नहीं लिया। उनके साम्राज्यों में नगर जीवन और शासन की हड्डी बना रहा। एलेक्जेंडर और उसके उत्तराधिकारियों ने अपने अधीनस्थ असंख्य नगरों के नागरिकों में व्यवहारतः दोहरी निष्ठा मान ली थी—नगर के प्रति नागरिक निष्ठा का भाव और अपने प्रति वैयक्तिक निष्ठा का भाव। उन्होंने प्राचीन नागरिक निष्ठा के ऊपर नई वैयक्तिक निष्ठा आरोपित की और इस निष्ठा को प्राप्त करने के लिए उन्होंने अपने आपको देवता बना लिया तथा देवताओं के नाते अपने नगरों से आराधना की अपेक्षा की। उदाहरण के लिये, तीसरी और चौथी शताब्दियों में पश्चिम एशिया में सेल्यूसिडों का साम्राज्य मुख्यतः नगरों का साम्राज्य था। प्रत्येक नगर एक प्रकार का राज्य था। “उसकी प्रभुसत्ता राजा में—अकेले राजा में—ही निहित नहीं थी। उसकी प्रभुसत्ता साधारण सभा में एकत्रित उसके मताधिकार-प्राप्त निवासियों में निहित थी। सभा विचार-विनिमय और प्रस्तावों द्वारा अपने कार्य परिषद् और दफ्तरालय (magistrates) को सौंप कर अपनी घरेलू व विदेश-नीतियों का निर्धारण कर अपने सार्वजनिक कार्यों का संचालन करती थी”²। नगर यूनानी भाषा बोलते थे। उनकी यूनानी संहिताएँ थीं। उनको यूनानी व्यायामशालाएँ

1. Ferguson, *Greek Imperialism*, pp. 26—30.

2. Ferguson, *Greek Imperialism*, p. 203.

थी। उनके ऊपर राजा या जो देवता या—यूनानियों के लिए 'एरिस्' अपने आपको कहता था। नागरिक उनके प्रति 'एरिस्' के आदेशों तथा नागरिकों की विधियों के बीच कोई भेद नहीं देखता, तो नागरिकों के लिए सत्ता के आदेशों का पालन करना अधिक आवश्यक था। गृहयुद्ध स्वयं किसी नगर का नागरिक नहीं था। वह सबसे बड़ा और सबसे ऊपर था। अस्तित्व की दृष्टियों में वह सबका शासक 'मनुष्यों की बीच में देवता के समान' था। कुछ दृष्टियों से यह बाद के युग का देवी सामंजस्य प्रतीक होता है¹। लेकिन, फिर भी, नगर बना रहता है। नगर नारे सेल्युनिड राजाओं के शासन-काल में जीवन का वास्तविक और अंतरण केंद्र है।

नगर फिर भी जीवन रहा। वह रोम साम्राज्य के अधीन प्रायः चौथी शताब्दी ई० तक वही जीवन-केंद्र बना रहा। रोम स्वयं नगर-राज्य था। रोम साम्राज्य की वृद्धि ने पहले इटली में और बाद में प्रांतों में प्रधान नगर-राज्य के तत्वावधान में, अन्य नगर-राज्यों के साथ का रूप धारण किया। रोम का नागरिक संविधान हम बोझ को नहीं संभाल सका। रोम साम्राज्य को भी मैकेडोनिया के साम्राज्यों की भांति एक ऐसे देवी शासक अथवा 'दिव्य सीडर' का विकास करना पड़ा जिसकी साम्राज्य के सभी नगर आराधना कर सकें। लेकिन, देवी शासक के उदयान ने साम्राज्य में नगरों के विकास में बाधा उत्पन्न नहीं की, प्रत्युत उसकी प्रवृत्ति उनको और प्रोत्साहन देने की थी। इटली और यूनानी पूर्व के पुराने नगर-राज्य अब भी बने रहे। जब राज्यों को नगरों के रूप में विघटित किया गया अथवा जब पश्चिम में स्पेन, गाल और ब्रिटेन में क्रांतिक बहादुरी एक-दूसरे को नगर-राज्यों के रूप में परिवर्तित किया गया और उन्हें नागरिक शासन से सज्जित किया गया, तब नगर-राज्यों की संख्या और बढ़ गई²। यहाँ भी हमें दो नागरिकताओं के दर्शन होते हैं—एक स्थानीय नगर की नागरिकता है और दूसरी रोम की। पर यहाँ भी केंद्रीय नागरिकता नागरिकता उतनी नहीं है जितनी कि वह देवी शासक के प्रति निष्ठा है। पूर्व और पश्चिम दोनों में नगर समस्त स्थानीय शासन की नींव और अनिवार्य इकाई हो जाता है³। यह नहीं है कि रोम ने अपने गणराज्य-कालीन संविधान की भांति अल्पवर्षात्मक ढंग का एक समस्त नागरिक संविधान दिया। इस संविधान में मुख्य शक्ति सीनेट (अथवा आर्यों) के पास थी। सीनेट के सदस्य मूलपूर्व पदाधिकारी होते थे⁴। प्रत्येक नगर की स्थानीय प्राग-शक्ति

* सीरिया का नरेश। शासन-काल 175 से 164 ई० पू०। उसने मूंदी धर्म का नाश करने और उसके स्थान पर यूनानी देवी-देवताओं की उपासना चालू करने का प्रयत्न किया पर वह सफल न हो सका और विशिष्ट अवस्था में मृत्यु का ग्राम बना।

1. Ar., Pol., 1284, a 10 (III. 12, § 13).

2. Seeck, *Der Untergang der antiken Welt*, II. p. III.

3. Ibid., pp. 112, 164.

4. Ibid., pp. 149—55.

दीर्घकाल तक सन्निभ रही। नगर-राज्य की पुरानी विरोधताएँ रोम साम्राज्य के नगरों में भी लंबे समय तक बायम रही। स्थानीय सघर्ष सदैव की भाँति प्रबल थे और हर चीज उन के दायरे में आती-जाती थी। ट्राजन* निकोमेडिया में आग बुझाने वाले स्वयंसेवक दल के अस्तित्व की अनुमति नहीं दे सकता यद्यपि एक भीषण अग्निकांड ने उसकी आवश्यकता साबित कर दी है क्योंकि वह जानता है कि इसके संगठन से नागरिकों के मतभेदों का एक कारण और बढ़ जाएगा¹। नगर के अपने पड़ोसी नगर के साथ पुराने भगड़े फिर हुए। सेप्टिमाइयस सीवरस† के शासन-काल में हम प्रतियोगी नगरों को गृह-युद्ध में भाग लेते हुए देखते हैं। इस गृह-युद्ध के कारण साम्राज्य का ध्यान विरोधी भड़ो के नीचे उनकी स्थानीय प्रतिद्वंद्विताओं को नष्ट करने में बँट जाता है²। अतः, नगर-राज्य के प्रति निष्ठा की पुरानी भावना और सार्वजनिक उदारता की पुरानी प्रवृत्ति नागरिकों के हृदयों को प्रेरित करने के लिए फिर भी बनी रही। अमीर आदमी जब तक दिवानिया नहीं हो गए, पीढ़ी-दर-पीढ़ी अपना धन निधन नागरिकों के भोजन और आनंद-प्रमोद की व्यवस्था करने या अपने नगरों के लाभ के लिए स्नान-गृहों के और अनाथ बच्चों के चिकित्सा-सरो के निर्माण में व्यय करते रहे। हो सकता है उनका उद्देश्य अक्सर यह रहा हो कि उनकी प्रतिभाएँ प्रतिष्ठित की जाएँ या मृत्यु के उपरान्त उनकी सार्वजनिक रूप से अत्येष्टि हो। उनके बापों से यह प्रकट होता था कि एथेंस की प्राचीन नागरिक भावना मृत नहीं हुई है और जीवन का वह दृष्टिकोण अब भी सशक्त था जिसने समृद्ध एथेंसवासियों को वृद्धगायन की अथवा शीत को संज्ञित करने की प्रेरणा दी और एथोपोलिस‡ के निर्माण में सहायता दी। अरिस्टाटल की शिक्षा के अनुसार अमीर अब भी यह सोचते थे कि यदि धन पर व्यक्तिगत स्वामित्व हो, तो उसका सबके हित के लिए उपयोग होना चाहिए और उसे समुदाय के लिए एक ग्यास के रूप में रखना चाहिए। गरीब अपनी इस भावना के कारण कि उन्हें अमीरों का धन लेने का अधिकार है, साम्यवाद के उन भावावेगों से दब गए जो तीसरी सदी की निर्धनता के फलस्वरूप अन्यथा उत्तेजित होते³। लेकिन, दूसरी शताब्दी के अंत से ये चीजें बदलने लगी थी। जीवन की पुरानी पद्धति दो चीजों पर निर्भर थी : वह इस संकल्पना पर निर्भर थी कि नगर का रूप एक राज्य का है और वह नागरिक की उचित निष्ठा का पात्र है। वह इस विश्वास पर भी निर्भर थी कि नगर में पद

* रोम का एक शक्तिशाली और उदार सम्राट्। जीवन-काल 52 से 117 ई० पू० तक।

1. *Ibid.*, p. 159

† रोम का सम्राट् और महान् विजेता। जीवन-काल ईस्वी सन् 146 से 211 तक।

2. *Ibid.*, 114.

‡ प्राचीन यूनान में ठाँवाई पर स्थित वह गली जहाँ शत्रु का आक्रमण होने पर नागरिक अपनी रक्षा के लिए एकत्रित हो जाते थे।

3. *Ibid.*, op. cit. pp. 155—81.

कोई बोक नही, प्रत्युत एक सम्मान है। यह संस्तरना और यह विद्वांस गुप्त होने लगा। निष्ठा केंद्रीय शासन के प्रति मोड़ दी गई और मनुष्य केंद्रीय सरकार के पदों को प्राप्त करने के लिए प्रयत्न करने लगे जिससे कि उन्हें उनके विशेषाधिकार और विमुक्तियाँ प्राप्त हो जाएँ। और, नगर की वित्त-व्यवस्था का प्रबंध कभी सही नहीं रहा था। सार्वजनिक उदारता ने उसकी विकृति को और बड़ा दिया था। जब सम्राटो ने, अच्छे से अच्छे इरादों के साथ, स्थानीय वित्त-व्यवस्था को ठीक करना चाहा, तो उन्हें विवश होकर नगरों की स्वायत्तता में हस्तक्षेप करना पड़ा। पद एक भार बन गया और मनुष्य इस भार से बचने के लिए सहरों को छोड़कर देहातों में जाने लगे¹। चौथी शताब्दी ई० तक नगर का पतन हो उठा। लेकिन, इस शताब्दी से पूर्व नगर बराबर मानव-जीवन का केंद्र और प्रेरणा बना रहा था।

सशिख्ततम रूपरेखा से जहाँ तक प्रष्ट हो सकता है, नगर का यही रूप था। प्रायः एक हजार वर्षों तक—सातवीं शताब्दी ई० पू० से तीसरी शताब्दी ई० तक—नगर ने इतिहास में इस प्रकार की भूमिका का निर्वाह किया था। यह विचार करने के बाद कि वह क्या था, अब हम इस पर विचार कर लें कि वह क्या नहीं था। जो संस्था काल की दृष्टि से हमसे दूर है और जिसकी अंतरात्मा हमारी अंतरात्मा से भिन्न है, उसका विवेचन करते समय आसानी से भूलें हो सकती हैं। यदि हम तीन बातों पर विचार करें या तीन बिरोधाभासों का वर्णन करें तो इससे हम कुछ ऐसी भूलों से बच जाएँगे, जिनमें हम आसानी से पड़ सकते हैं। सर्वप्रथम, नगर नगर नहीं था, कम से कम वह सदा नगर नहीं था। हम इस शब्द का जो अर्थ समझते हैं, उसमें वह निश्चित रूप से कभी नगर नहीं था। दूसरे, नगर, अनिवार्यतः ऐसी जगह न थी जहाँ 'फुमंत हो फुमंत' हो, उसके नागरिकों का जीवन दासता के आधार पर टिका हुआ न था और उनमें श्रम के प्रति अनादर की प्रवृत्ति भी नहीं थी। अंत में, नगर न तो प्रतिनिधि-संस्थाओं से रहित था और न वह उस राजनीतिक व्यवस्था से ही अपरिचित था जिनका उन संस्थाओं से संबंध होता है।

1. Seeck, *op cit*, pp. 164 sqq. सीक का कहना है कि ईसाइयत के उदय का नागरिक जीवन के पतन के साथ बहुत संबंध था। समुदाय के प्रति राजनीतिक दायित्व का भाव मंद पड़ गया : धार्मिक शिक्षा ने सार्वजनिक उदारता को विस्थापित कर दिया। पुनः, बिशप ने नगर में महत्वपूर्ण स्थिति प्राप्त की और उसने नागरिक पदाधिकारियों को विस्थापित कर दिया। लेकिन, डायोक्लेशियन ने जो कराधान-पद्धति शुरू की, उसके चक्काचूर कर ढालने वाले बोझ ने ही मुख्य रूप से (वह भार नगरों के ऊपर विशेष रूप से पड़ा और इसकी व्यवस्था के लिए नगरों के शासन को उत्तरदायी बनाया गया) नगर की अंतरात्मा पर प्राणांतक प्रहार किया (pp. 188—20)।

(ख) नगर-राज्य और कवाइली राज्य

‘नगर-नगर नहीं था’। पहली बात तो यह है कि वह भवनों का समूह या नगर-प्रात मात्र नहीं था। छोटे अंशजों के अनुसार एथेंस ‘नगर’ में ब्रिटिश के बराबर (अनुमानतः 3000,000 और 4000,000 के बीच में) जन-संख्या थी और उसका क्षेत्रफल डर्बीशायर के बराबर था। आधी जन-संख्या मुख्य नगर में रहती थी जो दो भागों में बँटा हुआ था और जिसमें एक पत्तन के साथ-साथ चार मील की दूरी पर एक आंतर्देशिक नगर भी था। आधी जन-संख्या गाँव में रहती थी।¹ संपूर्ण नगर जिसमें शहर और देहात दोनों शामिल थे, प्रायः सौ डेमो² में विभाजित था। यद्यपि क्लैस्थेनीज ने इन डेमो को विभिन्न कबीलो में बंटी बतुराई³ बाँट रखा था ताकि कभी पास-पास के डेमो के आपस में भिन्न जाने से एक कबीले का निर्माण न हो सके, पर फिर भी ये डेम अलग-अलग रहकर भी सम्राण स्थानीय जीवन के केंद्र और केंद्रीय शासन के सक्रिय उपकरण थे। उनकी अपनी स्थानीय सभा और अपने

1. यूनानी भाषा में आस्ति शब्द (1) ग्राम (एग्रोस अथवा खोरा) के विपरीत नगर का वाचक है। नगर के आचार-व्यवहार से संपन्न होना अथवा ‘नागर’ होना एस्तिथोस होना है। ग्रामीण आचार-व्यवहार से संपन्न होना अथवा ‘नेवार’ होना एमीईकोस होना है। (2) दूसरे, यह शब्द नागरिक समुदाय (जो पोलिस है) के विरोध में नगर की इमारतों का अर्थ व्यक्त करता है। लेकिन, एटिक में आस्ति का कभी-कभी सीमित अर्थ में भी प्रयोग होता है। इस रूप में उसके निम्नलिखित अर्थ होते हैं : (3) पत्तन के विरोध में आंतर्देशिक नगर अथवा (4) आंतर्देशिक नगर का एक भाग। (लिडेल और स्कॉट के अनुसार यह दुर्ग (एक्रोपोलिस) से पृथक् निचाई पर बसे हुए नगर का लेकिन न्यूमैन (IV 514) के अनुसार निचाई पर बसे हुए नगर से पृथक् दुर्ग का वाचक है)। पोलिस शब्द के अनेक अर्थ हैं। एथेंस में दुर्ग को अक्सर इनी नाम से पुकारते थे। लेकिन, सामान्यतः, इसका अर्थ होता था राज्य (जिसमें नगर और ग्राम दोनों शामिल थे)। इसका प्रयोग क्षेत्र के अर्थ में इतना नहीं था जितना नागरिक-वर्ग अथवा समुदाय के अर्थ में।

- * प्राचीन यूनान में स्थानीय शासन की एक इकाई।

निर्वाचित पदाधिकारी थे। वे अपने क्षेत्र की संपत्ति का और धार्मिक समारोहों का प्रबंध करते थे। केंद्रीय शासन के मामलों में भी उनका महत्वपूर्ण योग्य रहता था। इसके लिए वे अपने पास नागरिक समुदाय की एक नामावली रखते थे (इस में प्रत्येक नागरिक को डेम के सदस्य के रूप में अपना नाम दर्ज कराना पड़ता था)। (जब आवश्यक होता) वे प्रत्यक्ष कर भी जमा करते थे। सबसे बड़ी बात यह है कि वे उन उम्मीदवारों की सूचियाँ प्रस्तावित करते थे जिनमें से एथेंस के जूरी समूहों और सभासदों का चुनाव होता था। चुनाव पंचियाँ सालवार हुआ करता था। सच तो यह है कि एथेंस कई दृष्टियों से विचित्र था। शायद ही कोई शहर ऐसे हो जिनके स्थानीय जीवन की तुलना उसके डेमों से की जा सके। उदाहरण के लिये स्पार्टा ऐसा राज्य था जिसका राज्यक्षेत्र एथेंस से बड़ा था। लेकिन, स्पार्टा के समूचे राज्यक्षेत्र पर यूनेटाम सदस्यों स्पार्टा नगर का प्रभुत्व था। इस नगर में पाँच गाँव थे और हालाँकि वे गाँव एक इर्षाई में समूहित हो गए थे, फिर भी उनका कुछ हद तक अलग अस्तित्व बना हुआ था। राजनीतिक अधिकार केवल नगर के निवासियों को ही प्राप्त थे। जेप जन-संस्था विभिन्न अंशों में पराधीन थी। कुछ पेरिओगी* थे। वे अपने स्थानीय मामलों का प्रबंध स्वयं करते थे, परन्तु केंद्रीय शासन में उनका कोई हाथ न था। जनता के अधिकांश भाग में हैसियत अथवा कमियाँ थी। वे नगर में रहने वाले अपने स्वामियों की भूमि पर शेती करते थे और बदले में शेत की छोड़ी सी उपज उन्हें मिलती थी। और धानो में स्पार्टा एथेंस से चाहे बिना ही भिन्न क्यों न हो, इस बात में वह एथेंस के समान ही था। आधुनिक अर्थ में वह भी नगर नहीं था, टीक उमी तरह जैसे कि एथेंस नगर नहीं था। वे दोनों ही राज्य थे। दोनों में शहर और देशांत सामिल थे मद्यपि उनके इस समन्वय की शर्तें एक दूसरे से बहुत भिन्न थी।

लेकिन, एक और लिहाज से भी यह कहा जा सकता है कि नगर नगर नहीं था। हमें याद रखना चाहिए कि यूनानियों के लिए नगर का अभिप्राय हमेशा व्यक्तिगत या एक समुदाय हुआ करता था, राज्यक्षेत्र नहीं। वे जब नगर की बात करते थे तो उनका मतलब उसके निवासियों से हुआ करता था पर हमारे मन पर चूँकि अचेतन रूप से सामंती विचार छाए रहते हैं, इसलिए हमारी प्रवृत्ति उसके विस्तार की बात करने की होती है। प्रश्न उठता है : वह कौन-सा विचार था जिसके आधार पर ये लोग वर्गबद्ध किए गए और जिसके आधार पर समाज में उनकी समानता की स्थापना हुई। दो उत्तर संभव हैं। एक तो हम कह सकते हैं कि उसका आधार था सान्निध्य; या हम दूसरा उत्तर दे सकते हैं कि वह भाव संगोत्रता (kinship) का था। यदि हम पहला उत्तर दें, तो हम यूनानी लोक-राज्य की चर्चा नगर-राज्य (Stadtstaat) के रूप में कर सकते हैं। दूसरा उत्तर दें, तो हम उसे नगर-राज्य नहीं, वल्कि कबाइली राज्य (Stammstaat) कहने के लिए बाध्य होंगे। यूनान

* प्राचीन स्पार्टा में राजनीतिक अधिकारों से वंचित वे स्वतंत्र नागरिक जो प्रजावर्ग के अंग थे। ये लोग देश के धार्मिक तथा उद्योग का संचालन करते थे तथा सशस्त्र सेना में काम करते थे।

के महानतम विद्वानों में से एक ने दूसरे दृष्टिकोण पर जोर दिया है* । उसने स्वीकार किया है कि रोम नगर-राज्य था—यद्यपि उसने यह रूप धीरे-धीरे ग्रहण किया था और उधर आयोनिया में, देशांतरणों के युग में, पुराने वर्ग-बंधनों के विस्थापन और सभ्रम के कारण कबीले का रक्त-संबंध सिधिल पड़ गया था और नष्ट हो गया था और उसका स्थान नगर के स्थानीय बंधन ने ले लिया था । लेकिन, “एथेंस और स्पार्टा का राजनीतिक महत्त्व उसी समय तक रहा जब तक कि उनके संविधानों में नगर का कोई निशान तक न था” । एथेंस और स्पार्टा में और सामान्यतः यूनान में राज्य एक जीवंत कबीला था—लोगों की एक निजी व्यवस्था । “ये लोग जन्म से और इसलिए प्रकृति से एक दूसरे के थे । इन्हें प्रकृति का उत्तुलधन किए बिना एक दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता था” । कबीला अथवा घांसा यह नहीं मानती थी कि वह किसी एक ही पूर्वज के वंश में बढ़ती-फैलती चली आई है, इसलिए उसमें एकता है । लेकिन, फिर भी वह कबीला अथवा शाखा एक थी और अपनी इस एकता के प्रति वह जागरूक थी । उसने एकता की यह भावना अपनी एक महान् देवी एथेना की समान और विशेष उपासना-पद्धति के माध्यम से प्रकट की । एथेनियों का वंश एथेना की पूजा करता था । उसने अपना नाम ‘एथेना की संतति’ अपनी आराध्या देवी के नाम पर रखा था । काल-गति के साथ देवी में उसके लोगों की बहुत सी विद्योद्यताएँ आरोपित हो गईं । यदि देवी ने लोगों को अपना नाम दिया, तो लोगों ने देवी में अपने चरित्र का आरोप किया और उसे अपना वर्णन बना दिया । इस प्रकार के समान में, जो प्राकृतिक रक्त-संबंध से संगठित होता है और अपनी एकता को अपनी उपासना-पद्धति से व्यक्त करता है, कुछ आभ्यन्तरिक ‘विरादरियों’ और कुल होते हैं । ये विरादरियाँ और कुल भी मूल समान के समान ही रक्त पर आधारित होते हैं और उसके समान ही प्राकृतिक होते हैं । उनकी स्थिति वैसी ही होती है जैसे कि पेड़ में उसके वलय होते हैं । जिस प्रकार पेड़ वलयों के मिलने से नहीं बना होता, उसी प्रकार राज्य विरादरियों के मिलने से नहीं बनता । कबीले का समाज इन विरादरियों के समाजों से पहले का होता है—जैसे पेड़ अपने वलयों से पहले का होता है । कबीले का समाज चाहे कबो मे रहने लगे या वह एथेंस की भाँति उपलोकतथ के आधार पर अपने को गठित कर ले, लेकिन वह रहता कबीलाली राज्य ही है । नागरिकता निवास पर नहीं, प्रत्युत जन्म पर निर्भर होती है । एथेंस के गौरव-काल में विधित्त । कोई नगर नहीं था । कबीलेस्थानीय की व्यवस्था में, नगर के डेम देहात के डेमो के साथ मिले हुए थे—यही एथेना के लोगों का विभाजन था । हेलेन-काल तक एथेनी राज्य पर एथेंस नगर का नियन्त्रण स्थापित नहीं हुआ था । उस समय तक नगर एक आर्थिक तन्त्र था, राजनीतिक योजना नहीं; और, राजनीतिक जीवन का आधार तथा प्रबलतम तत्त्व शाखा ही थी ।

शाखा के रूप में यूनानी राज्य की धारणा से कई निष्कर्ष निकल सकते हैं । सबसे पहले तो यह निष्कर्ष निकलता है कि नागरिकता वंश-क्रम पर आधारित है । रक्त-संबंध के सिद्धांत पर आधारित समाज की सदस्यता उस समाज में जन्म से ही

अर्जित की जा सकती है, हालाँकि समाज अपनी सभा में व्यक्ति सामान्य सहमति के द्वारा नए सदस्य अपनाने का निश्चय कर सकता है। एथेंस में भी 481 ई० पू० में यह विधि लागू की गई थी कि वही व्यक्ति एथेंस की नागरिकता प्राप्त कर सकता है जिसके माता और पिता विधिमन्मत्त रूप से विवाहित एथेनी नागरिक हों; और, यह पेरिकलीड के घोर परिवर्तन के युग की बात है। अतः, जब नागरिकता को खूब पर आधारित और समान पथ के आधार पर मंगटित समाज की सदस्यता समझा जाता था, तब यह एक स्वाभाविक निष्कर्ष था कि नागरिकता का यदि विस्तार किया भी जाना तो आमानी से नहीं किया जा सकता था। एथेंस, डेलियाई लीग* में अपने 'मित्रों' को भी नागरिकता प्रदान नहीं कर सकता था। उनका रक्त-संबन्ध नहीं था और लीग की प्रत्येक शाखा की धार्मिक चेतना के अनुसार उनकी कई शाखाओं को एक शाखा का रूप देना, उन्हें असह्य एरेस्तरवाद प्रतीत होता। दूसरे, नासा के स्वरूप से यह निष्कर्ष निकलता है कि उस पर आधारित राज्य अनिवार्यतः स्वजनों का एक सम्राज समुदाय है। राज्य एक परिवार-वृत्त है और वह और छोटे-छोटे परिवार-वृत्तों में बँटा हुआ है। वह अपना मंगटन रक्त-मिष्टान पर आधारित विरादरियों और कृत्तों के रूप में करता है, सान्निध्य के मिष्टान पर आधारित क्षेत्रों और बाहों के रूप में नहीं।

“यूनानी नगर का पारिवारिक पहलू इस तथ्य में और स्पष्ट हो जाता है कि वहाँ नगर-भवन लोगों के नियंत्रण की तरह था। नागरिकों के मुख्य उप-विभाजन विरादरियों के रूप में किए गए थे। सांस्कृतिक प्रयोजनों के लिए निर्मित उनके समस्त स्थायी संघ अपने विभिन्न सदस्यों को समान पूर्वजों के बंधन मानते थे और ये पूर्वज स्वभावतः देवता अथवा धर्म-देवता थे”¹।

इस प्रकार की व्यवस्था के फलस्वरूप जो सम्राज समाज बना, वह स्वाभाविक और आवश्यक रूप में प्रभुसत्तासम्पन्न था। यूनानी लोक-राज्य की स्वायत्तता संगोत्र-समुदाय के स्वरूप का अनिवार्य और अदल परिणाम थी। सान्निध्य पर आधारित समाज में स्तर हो सकते हैं, पर, बहुता पर आधारित समाज में तो गोत्र के सभी व्यक्तियों के वैधिक अधिकारों को स्वीकृति मिलनी चाहिये। सान्निध्य के सिद्धांत का अनुसरण करने वाले रोमी लोग, ‘राज्य’ और ‘शामन’ की बात करते थे; यूनानी — जो गोत्र के सिद्धांत का अनुसरण करते थे — ‘साहचर्य’ और ‘स्वायत्तता’ की बात करते थे। जो बात राजनीति पर लागू होती है, वही धर्म पर भी लागू होती है। चूँकि समाज एक समान पथ के आधार पर मंगटित है, अतः उसके समस्त सदस्यों का इस उपासना-पद्धति पर समान रूप से नियंत्रण रहता है। “यूनानी राज्य अपने

* डेलियाई लीग की स्थापना फारस के हमले के डर से 478 ई० पू० में एथेंस के नायकत्व में हुई थी। इसका प्रधान केंद्र डेलोस द्वीप था। बाद में यह लीग एथेंस की साम्राज्यवादी नीति का उपकरण बन गई थी।

1. Ferguson, *op. cit.*, p. 14 (विलामोवित्ज़ के आधार पर)।

देवताओं के साथ अपने संबंधों के बारे में अब भी यह सिद्धांत मानता है कि प्रभुसत्ता जनता में और उन स्वतंत्र व्यक्तियों के समाज में निहित है जो स्वभावतः ही, अपना प्रायः स्वभावतः, एक हैं¹। अब मे, हम इसके विलोम पक्ष को भी देख लें। इस प्रकार का, इतना स्वतंत्र और स्वायत्त समाज अपने सदस्यों से अन्यतम निष्ठा की आशा करता है और उसे प्राप्त भी करता है। राज्य के प्रति उनका दृष्टिकोण होता है : “वह हमारा है, हम उसके हैं”। रक्त-संबंध के आधार पर अपने समाज से एकान्वित होने के कारण, उससे बिल्कुल अभिन्न और अनन्य होने के कारण, व्यक्ति न तो पृथक् व्यक्तिगत जीवन की बात सोचता है और न पृथक् व्यक्तिगत अधिकारों की। “हमें यह नहीं सोचना चाहिए कि किसी भी नागरिक का अपने ऊपर अधिकार है; वास्तव में वे सब राज्य के हैं”²। पेंरीक्लीज के अत्येष्टि भाषण के स्वर में भी यही पुराना विचार मुखरित हुआ। उसका सार है : “एथेनी लोग नगर के लिए बने हैं, नगर एथेनियों के लिए नहीं”³। यूनानी राजनीति-चिन्ता में यह विचार निरंतर विद्यमान रहा है। जहाँ आधुनिक चिंतन का आरम्भ व्यक्ति के अधिकारों से होता है और राज्य के विषय में धारणा यह है कि उसका अस्तित्व इसलिए है कि वह व्यक्ति के विकास की परिस्थितियाँ पैदा करे, वहाँ यूनानी चिंतन का आरम्भ इस धारणा से होता है कि राज्य को स्वायत्ती और आत्म-निर्भर अस्तित्व का अधिकार है और व्यक्ति का अस्तित्व इसलिए है कि वह राज्य के वंशे अस्तित्व में योग दे। जिसने मृत्यु-पर्यंत देव के प्रति बालक की सी आज्ञाकारिता का परिचय दिया वह सान्क्रेटीज है—वही सान्क्रेटीज जो मर्यादों में सबसे अधिक स्वतंत्र था और जिसने अपने विवेक के अतिरिक्त किसी की भी आज्ञा नहीं मानी⁴। परन्तु, यह विचार कि यूनानी राज्य नगर-राज्य नहीं था बल्कि कबाइली राज्य था, बहुत संशोधनों के बिना स्वीकार नहीं किया जा सकता। यह सच है कि और देशों की भांति यूनान में भी राज्य का आरम्भ रक्त-संबंध के आधार पर समष्ठित सत्ता के रूप में हुआ। मूलतः छाया एक धार्मिक और वैधिक इकाई थी। उसकी अपनी उपासना-पद्धति थी और अपने रीति-रिवाज थे। अब यूनानियों ने यूनान में प्रवेश किया था, तब वे इसी ढंग के समाजों में बँटे हुए थे। लेकिन, जैसे ही इन समाजों की स्थायी अस्तित्वाँ बस गई, वैसे ही सामन्तधर्म के सिद्धांत के कारण रक्त के सिद्धांत में संशोधन होने लगे और धीरे-धीरे वह एक बड़े क्षेत्र में मान्य हो गया⁵। सबसे पहले गाँव बने। इन गाँवों में बहते पानी के किनारे ऊँची भूमि पर कोई गढ़-गढ़ी या घेरी ही कोई जगह होती थी—इसे एक्कोपोलिस कहते थे और शुरू-शुरू में इसे अक्सर पोलिस के नाम से पुकारा जाता था। यह जगह वास्तव में रहने के लिए नहीं होती थी और शायद ऐसे आश्रय के रूप में भी न हुआ करता था जहाँ खतरा आने

1. Wilamowitz, *op. cit.* p. 53.

2. *Ar., Pol.*, 1337, a 28—9 (VIII. I, § 4).

3. Zimmern, *op. cit.*, p. 70.

4. Wilamowitz, *op. cit.*, p. 116.

5. Hermann-Swoboda, *Lehrbuch der Griechischen Staatsaltertümer*, III. i. (6th ed. 1913), pp. 4 sqq.

पर गाँव के लोग अपने पशुओं समेत घसे जाते। यह तो घायब इसलिए होती थी कि एक गड़ का काम दे जिससे कोई उनके क्षेत्र पर स्थायी रूप से अधिकार न कर पाए। इन गड़ियों में ही हम नगर का बीज छिपा हुआ देख सकते हैं और अरिस्टाटल की तरह हम यह पहचान सकते हैं कि उसका आरम्भ 'जीवन की खातिर' हुआ। लेकिन, नगर के उदय के पहले कुछ और भी घटनाएँ घटी थी। गाँवों ने अपना संगठन ग्राम-संघों और ग्राम-सत्रों के रूप में कर लिया—उदाहरण के लिए मराथन के ग्रामघनुष्य अथवा पीरेअस के इर्द-गिर्द चार गाँव। स्थानीय हवाईयों अपने-अपने क्षेत्रों में प्रायः प्रभुत्वतामय हो गई थी। उपर, रक्त-सवय पर आधारित पुराने समूह धार्मिक समाजों के रूप में ही रह गए और उनमें केवल उपासना-पद्धति ही एक जैसी रह गई। अतः में, सातवीं सदी ई० पू० के आस-पास सच्चे माने में नगर अस्तित्व में आए। आरम्भिक जर्मनों की भाँति यूनान के आरम्भिक अधिवासियों ने अपने से पहले वाली सभ्यता के कस्बों की उपेक्षा की और गाँवों के दुर्गों से ही संतोष कर लिया। लेकिन, जैसे जीवन की आवश्यकताओं ने गड़ का निर्माण कराया, वैसे ही 'अच्छे जीवन' की आवश्यकताओं ने नगर को जन्म दिया। आवश्यकता के समय सुरक्षा के लिए अनेक सुरक्षित स्थानों के उपयोग के बजाय, इसमें अधिक सहूलियत और कौशल दिखाई दिया कि लोग स्थायी रूप से एक दुर्ग में आकर रहें। और घायब इससे भी बढ़ कर हम बात का अनुभव किया गया कि यदि लोग बड़े समुदायों में एकत्रित हो जाएँ और शासन के नियमित अंगों का निर्माण कर लें, तो बेहतर और अधिक निष्पक्ष न्याय सुलभ हो सकेगा¹। गड़ के नीचे की ओर खुले नगर का आविर्भाव हुआ। और जब दोनों के इर्द-गिर्द परकोटा बनाकर उन्हें एक सूत्र में बाँध दिया गया तो निश्चय ही नगर का उदय हो गया (हालाँकि कभी-कभी ऐसा भी हुआ कि यह काम बहुत बाद तक नहीं हुआ—जैसे एथेंस में)। संघवाद के आधार पर आस-पास के गाँवों को नगर के साथ मिलाने का काम बाद में हुआ। यह हम देख ही चुके हैं कि ये संघ विभिन्न राज्यों में विभिन्न दलों के आधार पर बने थे²। लेकिन, नगरो के निर्माण का सामान्य परिणाम यह हुआ कि गाँव नगर के ऊपर निर्भर हो गए और निश्चित रूप से नागरिक जीवन की सस्था का आरंभ हुआ जिसमें शाखा का पुराना रक्त-मबंध धीरे-धीरे लुप्त हो उठा। यह सही है कि प्राचीन काल के अवशेष बने रहते हैं और हम यह भी देख सकते हैं कि जिस समय क्लैस्पेनीज ने अपने डेमों का

1. Cf. Zimmera, *op. cit.*, p. 82. "मनुष्यों को नगरों की ओर प्रवृत्त करने वाली सच्ची प्रेरक शक्ति यह न थी कि युद्ध-काल में अधिक सहमता की आवश्यकता होती है बल्कि यह थी कि शांति-काल में सहमता की दृष्टि से इसकी जरूरत थी। वे एक-दूसरे के नजदीक सुरक्षा की खातिर उतने नहीं आए जितने कि न्याय की खातिर"। अरिस्टाटल (*Pol.*, 1233, a 37—9 : 1.2, § 16) ने लिखा है, "न्याय राज्य के साथ बँधा हुआ है क्योंकि राजनीतिक समाज को व्यवस्था में बाँधना ही न्याय-निर्णय है"।
2. "एलियाई लोगो ने फारस के युद्धों के बाद अपने नगर का निर्माण किया था। लेकिन गाँवों में पुराना जीवन हमेशा बना रहा और इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि एलिस नगर की सचमुच प्रभुता हो गई थी"। Wilamowitz, *op. cit.*, p. 63.

निर्माण किया, उस समय प्रत्येक डेम ने अपने किसी न किसी वीर संस्थापक की उपासना चालू कर दी और (इससे भी अधिक आश्चर्य की बात यह है कि) स्थानीय डेम की सदस्यता आनुवंशिक हो गई। फल यह हुआ यदि कोई व्यक्ति किसी नए डेम में चला जाता था, तो भी वह और उसके बाद उसके बच्चे अपने पूर्वजों के ही डेम के रहते थे। यहाँ एक नई संस्था में पुराने विचारों का अनुकरण किया गया। लेकिन, यह सही है कि नगर के अस्तित्व में आते ही सान्निध्य के सिद्धांत की विजय हो उठी और लोग स्वतन्त्र-संबंधों की अपेक्षा पड़ोस के संबंधों पर ज्यादा जोर देने लगे।

आखिर, नगर-राज्य नगर-राज्य हो गई। एथेंस एथेंसवासियों के जीवन को घुरी था। पेलोपोनेसियाई युद्ध में पेरिकलीज ने ग्राम-प्रांत से आश्रमणकारी के हाथों में समर्पित कर दिया था, पर उसने एथेंसवासियों को उनके जीवन के अंतरंग केंद्र में एकत्रित कर लिया। किंतु जो भी हो, कबीले ने यूनानी इतिहास में अपनी भूमिका तो निभाही ही। हमें मानना होगा कि आरंभिक यूनान की वह एक ही इकाई थी। इतिहास में यूनानी राज्य का सबसे पहले कबीले के रूप में आविर्भाव हुआ। यूनानी नगर के पीछे एक लंबा इतिहास था और इस इतिहास में ऐसे तत्व हैं जिनका अरिस्टाटल ने अपनी पॉलिटिक्स में उल्लेख नहीं किया। वह गाँव और नगर से आगे नहीं गया। हमें यह भी स्वीकार करना होगा कि कबीले ने नगर के ऊपर अपना प्रभाव छोड़ा और नगर में नागरिकता का आधार तथा बिरादरियों और कुलों में उसके विभाजन का आधार अब भी स्वतन्त्र-सिद्धांत ही था। अंत में, हमें यह भी स्वीकार करना होगा कि समूचे महान् प्राचीन युग में और चौथी शताब्दी के अंत तक यूनान में ऐसे अनेक भाग थे जहाँ नगर का विकास नहीं हुआ था और राजनीतिक जीवन का आधार कबीला ही था। फोसिसवासियों का एक कबीला था जो गाँवों में रहता था और यही बात इटोलियाई तथा और बहुत से लोगों के बारे में भी सही है। यूनानी राज्य के सबंध में यह तो कहना कठिन है कि वह एक ही तरह का राज्य था। वास्तविक जीवन में अनेक विविधताएँ थी। यूनान में अभिजात-तंत्र और लोकतंत्र में तो अंतर था ही (यूनानी राज्य के बारे में जो कुछ कहा जाता है, उसका बहुत सादा अर्थ केवल यूनानी लोकतंत्र के बारे में ही सही है), शासक-राज्य अथवा कबीला-राज्य और नगर-राज्य में भी बड़ा भारी अंतर था। लेकिन, जहाँ तक हम एक प्रकार के राज्य की बात कर सकते हैं, हमें कहना होगा कि नगर-राज्य और विशेष रूप से लोकतन्त्रात्मक व्यवस्था का नगर-राज्य ही वह प्रकार है। कम से कम राजनीतिक सिद्धांत के लिए तो इस प्रकार का ही महत्व है। अरिस्टाटल की राज्य-संबंधी सकल्पना—विशेष कर नागरिकता-संबंधी सकल्पना—ऐसी संकल्पना है जो केवल नगर-राज्य के और लोकतन्त्रात्मक व्यवस्था के नगर-राज्य के ही उपयुक्त है। जब वह आदर्श राज्य का निर्माण करता है, तब इस आदर्श राज्य का केंद्र भी आदर्श नगर ही है और उसका मन उस आदर्श नगर के निर्माण में लीन रहता है और उसी से उसकी कल्पना की प्रेरणा मिलती है।

(ग) यूनानी राज्य और दासता

ऊपर कहा गया था : “नगर अनिवार्यतः ऐसी जगह न था जहाँ ‘कुर्मत ही कुर्मत’ हो; उसके नागरिकों का जीवन दासता के आधार पर टिका हुआ न था और उनमें धर्म के प्रति अनादर की प्रवृत्ति भी नहीं थी”। यहाँ हमें एक ओर तो स्पार्टा और एथेंस में भेद करना है और दूसरी ओर दर्शन तथा वास्तविक व्यवहार में। कुर्मत, दासता का आधार और धर्म के प्रति अनादर—ये सब स्पार्टा के जीवन की विशेषताएँ थीं, एथेंस के जीवन की नहीं। और यूनानी दार्शनिक इग चारे में एकमत थे कि उनके आदर्श नगरों के नागरिकों को ऊँची बातों के लिये प्रचुर अवकाश मिलना चाहिये। दासता को वे उस अवकाश के लिए आवश्यक आधार मानते थे और उनका विचार था कि जिन लोगों के पास आवश्यक अवकाश न हो, उन्हें राज-काज में भाग नहीं लेने दिया जाना चाहिए। लेकिन, कम से कम एथेंस में, और अन्य बहुत से नगरों में, वास्तविक जीवन न तो उनकी अभिधारणाओं के अनुसार ही था और न उनके सिद्धांतों से मेल खाता था। हम यूनानियों की परछाई केवल तथ्यों के आधार पर और तथ्यों की परछाई एथेंस-विषयक अपनी जानकारी के आधार पर ही कर सकते हैं क्योंकि अन्य नगरों के बारे में हमारी जानकारी बहुत कम है। जो कुछ हम जानते हैं उससे यही पता चलता है कि अभिजात-समाजिक नगरों में अवकाश के और हीन दैहिक धर्म से मुक्ति के आदर्श मान्य थे¹। अभिजात-संज्ञो से हम सभी युगों में सिर्फ यही आशा कर सकते हैं। लेकिन, यह हम

-
1. अरिस्टाटल ने कहा है, (*Pol.*, 1278, a 25—6 : III. 5, § 7) “धीरे से यह विधि थी कि ऐसा कोई व्यक्ति पद धारण नहीं कर सकता था जो दस वर्ष तक बाजार में विक्री करने से (या जैसा कि उसने अन्यत्र (1321, a 29: VI. 7, § 4) कहा है ‘धर्मपरक घर्षों से’ अलग न रहा हो”। पुनः, “अनेक अल्पतंत्रों में वाणिज्य के द्वारा धनोपार्जन करना निषिद्ध है” (1316, b 3—4 : V. 12, § 14)। रोम में 218 की क्लाडियस विधि के अनुसार सीनेट-सदस्यों के लिये नौवहन-व्यापार में भाग लेना अथवा सरकारी ठेके लेना वर्जित था (Mommson, *History of Rome ET.*, II, 386)।

देख ही चुके हैं कि यूनानी राज्य का ठेठ रूप अभिजात-तन्त्र नहीं है; और सामान्य यूनानी समुदाय के आदर्शों तथा सामाजिक आधार की खोज के लिए हमें एथेंस की ओर दृष्टिपात करना होगा।

एथेंस के स्वर्ण-काल में उसके निवासी नागरिकों की कुल जन-संख्या 40,000 थी। इनमें से 7,000 से कुछ अधिक नागरिकों के ऊपर नगर के शासन और रक्षा का भार था। दूसरे शब्दों में, हर छह एथेनियों में से एक नियमित और दैनिक राजकीय काम में संलग्न था—यह राजकीय काम सैनिक हो या अर्धसैनिक¹। इससे लगता है कि एथेंस में एक बहुत बड़ा भवकाशजीवी वर्ग था, लेकिन हमें यह याद रखना होगा कि पेरीक्लीज की व्यवस्था में नागरिकों को काम के बदले वेतन मिलता था। सेना और नौ-सेना में काम करने के लिये तथा परिषद और न्यायालयों में उपस्थिति के लिए उसे वेतन दिया जाता था। प्लेटो और अरिस्टाटल दोनों ने वेतन देने के तरीके पर आपत्ति की। उन्होंने कहा कि इससे वेतन पाने वाले व्यक्ति का अधःपतन होता है और भीड़ राजनीति की ओर आकृष्ट होती है। लेकिन, ऐसा न किया जाता, तो इसके दो परिणाम हो सकते थे—या तो सरकारी धन का ग़वन होता या सीमित अल्पतंत्र (oligarchy) की स्थापना होती। पेरीक्लीज ने जो व्यवस्था की, उसका उद्देश्य राजनीति में ऐसे लोगों को खींचना था जिनके समय का मूल्य धन से चुकाया जाए और जो मुक्त में अपना समय न दें और वह ऐसे लोगों को राजनीति में खींच लाने में सफल हुआ। पेरीक्लीज ने गर्व किया था: “हमारे पदाधिकारी एक ही वक्त सरकारी और निजी दोनों काम कर सकते हैं और शेष नागरिक चूंकि अपने काम में रत रहते हैं, इसीलिये उन्हें नगर के काम की पूरी जानकारी प्राप्त करने से नहीं रोका जाता”²।

एथेनियों का सचमुच शाब्दिक अर्थ में ‘अपना काम’ था और वे उसमें अपना ध्यान लगाते थे। एथेंस की आबादी किसानों और कारीगरों की आबादी थी और एथेंस की सभा के प्रायः सभी सदस्य ऐसे थे जो अपने हाथों से काम करते थे। एथेंस में ‘ग्रामजीवी’ और ‘व्यावसायिक’ वर्गों के बीच भेद का कोई चिह्न नहीं मिल सकता—छाई का तो कहना ही क्या है। सब एक ही धरातल पर राज्य का काम करने वाले ‘दंडनायक’ के लिए तथा जनता को अपनी सेवाएँ अथवा अपनी बीजों बेचने वाले डाक्टर अथवा कुम्हार के लिये एक शब्द ‘लोक-कर्म’ का प्रयोग किया जा सकता था। पेरीक्लीज-युग के एथेंसवासी जार्ज इलियट द्वारा रोमोला में चित्रित प्लोरेस के कारीगरों की भाँति थे वे शिष्टता और भद्रता के साथ अपने शिल्प-कर्म में संलग्न रहते थे पर इसके साथ ही वे चिन्तोदी भी थे और उनमें राजनीति तथा साहित्य के प्रति रुचि भी थी। काम को कलक मानना तो दूर की बात है, वे अपने शिल्प से संबंधित होने पर गौरव का अनुभव करते थे³ और उसकी कलात्मक साधना से उन्हें

1. Zimmern, *op. cit* p 170, विलामोविट्ज़ के आधार पर।

2. Thucydides, II. 40।

3. “अकर्मण्यता अपराध है, कर्मण्यता नहीं”—यह एक कविता है जो जेनोफोन अनुसार साक्रेटीज़ उद्धृत किया करता था।

सुख मिलता था, परन्तु चूँकि वे बहुत हद तक अपने आप ही अपने मालिक भी होते थे, इसलिए ॥ तो वे आवश्यकता से अधिक काम ही करते थे और न अपने आप को काम में खो ही देते थे । कहा गया है कि शिल्ली का सदय था : “अपनी पूरी निजी स्वाधीनता और कर्म की स्वतंत्रता की रक्षा करना, मन होने पर और नागरिक कर्तव्यों से समय मिलने पर काम करना, अपने काम का उन अन्य घघों से ताल-मेल बिठाना जिनमें यूनानी जीवन व्यस्त था, शासन में भाग लेना, व्यापारियों में अपना स्थान ग्रहण करना, सेलों और उस्तवों में सम्मिलित होना...”¹ । काम भरे-पूरे और सामञ्जस्यपूर्ण जीवन का एक भाग था पर यदि काम की अति हो जाती तो उसका यह रूप न रह सकता था । एयेंसवागी को किसी आधुनिक कारखाने में काम करने में यह आपत्ति होती कि उसमें इतने घन तक नीरस काम करने के बाद उसका अपना निजी जीवन समाप्त हो जाएगा । उस समय भी यह कुछ व्यवसायों को ‘हीन’ समझता था क्योंकि वे बहुत नीरस थे या अच्छे स्वास्थ्य के लिए हानिकारक थे । लेकिन, तमवार के कारखानों में अच्छी तलवारें तैयार करने में या मिट्टी के बरतारमक बरतन बनाने में अथवा चमड़े को साफ करने या पकाने तक में यह किसी तरह की लज्जा का अनुभव नहीं करता था बल्कि काफी गर्व के साथ अपना काम करता था । पैरीक्लीज की मृत्यु के बाद जिन राजनीतिज्ञों की स्थिति मिली, उनमें एक चमड़ा बेचने वाला, एक दिए बनाने वाला और तीसरा कोई रस्मी या व्यापारी था । एयेंस का जीवन अरिस्टाटल के इस सूत्र के बिल्कुल भी अनुकूल नहीं “कि कारीगर या अन्य कोई वर्ग जो सद्गुण का उद्भावक नहीं है, राज-काज में कोई भाग नहीं लेता”² । उसका यह बचन कि उसके आदर्श राज्य में “किसी कारीगर या किसान को या ऐसे ही किसी और व्यक्ति को स्वतंत्र नागरिकों के बाजार के चौक में घुमने की अनुमति नहीं दी जाएगी”³ स्पार्टा से बाहर के यूनानी जीवन की हमारी जो जानकारी है, उससे इतना दूर है कि आश्चर्य होता है । सब यह है कि दार्शनिक राजनीति का भावन तो कला या शिल्प के रूप में करते हैं और इस प्रकार अव्यक्त रूप से कलाओं और शिल्पों के प्रति अपना सम्मान प्रकट करते हैं, पर वे इस साहस्य का उपयोग कुछ इस तरह से करते हैं जो अततः शिल्पी के लिए अहितकर होता है । प्लेटो का तर्क है कि चूँकि समस्त कलाओं में विशिष्ट ज्ञान की अपेक्षा होती है और चूँकि एक व्यक्ति केवल एक ही कला में विशिष्ट ज्ञान प्राप्त कर सकता है, इसलिये यह निष्कर्ष निकलता है कि राजनीति-कला की साधना भी वही व्यवसायी

1. ज़िमन द्वारा पूर्वोक्त कृति में पृ० 265—6 पर सत्त्विओली के *Le Capitalisme dans le monde antique* से उद्धृत, पृ० 148 ।

2. *Ar., Pol.*, 1329, a 20—1 (VII. 9, § 7).

3. *Ar. Pol.*, 1331, a 34 (VII. 12, § 4). लगता है ‘कारीगर’ से अरिस्टाटल का अभिप्राय उस व्यक्ति से है जो हाथ का काम करता है । अन्य शिल्ली उदाहरण के लिए डाक्टर—‘कारीगर’ नहीं है (cf. 1277, b 1, and Newman *ad locum*, III. 166).

धर्म कर सकता है जिसने उसका विशिष्ट ज्ञान प्राप्त कर लिया हो। यह बात पैरीप्लोज की इस धारणा के विरोध में है कि ये दोनों बातें साथ-साथ हो सकती हैं कि निजी काम का ध्यान भी रखा जाए और राजनीति का समुचित ज्ञान भी प्राप्त किया जाए। थिरिस्टाटस का दृष्टिकोण प्लेटो के दृष्टिकोण से कुछ भिन्न है, लेकिन फिर उसका भी वही निकलता है। चूंकि राज्य मूलतः एक ऐसी संस्था है जो सद्गुण-पूर्ण अच्छे जीवन के लिए है, अतः निष्कर्ष निकलता है कि केवल वे ही व्यक्ति उसके सदस्य हैं जो सद्गुण के उद्भावक हैं और चीजों का उत्पादन करने वाला शिल्पी अपने उस काम के साथ-साथ नैतिक सेवा में योग नहीं दे सकता। यहाँ भी दार्शनिक उन दो चीजों को एक दूसरे के अनंगत मान कर अलग-अलग कर देता है जो पैरीप्लोज की धारणा के अनुसार एक साथ संभव हो सकती थी और एथेंस में एक साथ थी भी।

“राजनीतिक प्रभाव की दृष्टि से, सार्वजनिक कार्यों के प्रशासन में हममें से कोई जितना ही अपने आपको किसी शाखा में दूसरों से भिन्न और विशिष्ट साबित करदे, उतनी ही उसे मान्यता मिलती है। किसी व्यक्ति का उसकी योग्यता के देखे इसलिए अधिक सम्मान नहीं होता कि वह किसी विशेष वर्ग का सदस्य है। यदि कोई व्यक्ति गरीब है, लेकिन नगर की सराहनीय सेवा कर सकता है, तो उसे सिर्फ इसलिए सार्वजनिक कार्यों से वंचित नहीं रखा जाता कि वह किसी बड़े ओहदे पर नहीं है”।

यदि एथेंसवादी शिल्पी ही होते, तो उनका जीवन दासता पर आधारित नहीं रह सकता था। यह सच है कि एथेंस में स्त्री-पुरुष दोनों मिला कर लगभग 80,000 दास थे जबकि नागरिकों की संख्या 40,000 थी¹। इसका अर्थ यह है कि हर नागरिक दो दास रख सकता था। लेकिन, हमें दो बातें याद रखनी हैं। एक तो यह कि एक बड़ी संख्या में दास राज्य के अधिकार में थे या राज्य के लिए काम करते थे। अनुमान लगाया गया है कि राजकीय दासों के अलावा—जो पुलिस के सिपाहियों और क्लर्कों का काम करते थे—20,000 दास लाउरियम में चांदी की सरकारी खानों में काम किया करते थे। इन दासों में से सब नहीं तो बहुत सारे लोगों की व्यक्तिगत संपत्ति थे। ये व्यक्ति पट्टे पर खानें आदि से लेते थे और इन दास-श्रमिकों में खानों में काम करते थे। कहा जाता है कि निसिथस के पास खानों में काम करने वाले 1,000 दास थे। यह विपुल रूप में दास-श्रम है—अपने

1. Thucydides, II. 37.

2. एथेंस की कुल जनसंख्या के अनुमान 300,000 से लेकर 400,000 तक के हैं। इसमें ये शामिल हैं :—(1) नागरिक, उनकी पत्नियाँ और बच्चे जिनकी संख्या 160,000 से ऊपर रही होगी; (2) मेटिक अथवा वहाँ बसे हुए विदेशी; एथेंसवासी इनके प्रति उदार थे और इनकी संख्या प्रायः 45,000 बयस्क या बच्चों सहित प्रायः 90,000 थी; (3) दास जिनकी संख्या का अनुमान 80,000 का है।

निकृष्टतम या औपनिवेशिक रूप में। जिस हद तक खानों के मुल्कों से राज्य की आय बढ़ी थी और इस प्रकार एगेंस के लोकतंत्र की उपलब्धियाँ सम्भव हो सकी थी, उस हद तक हम कह सकते हैं कि राज्य और लोकतंत्र दास-प्रथा पर आधारित थे। दूसरे धनी एगेंसवासियों के पास निजी दास भी काफी बड़ी संख्या में थे। इन दासों को वे या तो किराए पर—जैसे इमारत बनाने वाले टेरेदारों को—दे देते थे या उन्हें अपने कारबार में—उदाहरण के लिये तलवारों के कारखानों में—लगा देते थे। इसलिए, यह निश्चित है कि धनी एगेंसवासी को धन दासों के श्रम के कारण प्राप्त होता था चाहे वह इन दासों को खानों में काम पर लगाता हों, चाहे किराए पर टेकेदारों को देता हो या उनसे अपने निजी कारबार में काम लेता हो। लेकिन, साम्राज्य एथेनी शिल्पी और किसान के बारे में यह बात नहीं बड़ी जा सकती। चूंकि एगेंस में इन शिल्पियों और किसानों की काफी अधिक संख्या थी, अतः हम उनकी स्थिति को और दासता के साथ उनके संबंध को ध्यान में रख कर ही यह निर्णय करना है कि एगेंस का जीवन वहाँ तक दासता के आधार पर टिका हुआ था। यह बात तो तुरंत ही मान लेने की है कि एगेंस के बहुत से कुम्हारों और शिल्पियों की दुकानों पर दास-प्रशिक्षु (slave apprentices) काम करते थे, लेकिन जब हम धनिक व्यक्तियों के दासों को हिसाब में ले लेते हैं, (और यह हो सकता है कि एगेंस के अधिकतर दासों पर साधन-संपन्न व्यक्तियों का—या चाहिए पूँजीपतियों का—स्वामित्व रहा हो¹) तो औसतन एक एथेनी शिल्पी और किसान के लिए एक दास की गुंजाइश भी नहीं रह जाती। जो शिल्पी और किसान दासों के श्रम का उपयोग कर सकते थे, जीवन में उनकी उच्चतर स्थिति इन दासों की सेवा के कारण ही थी। लेकिन ऐसे भी बहुत से एगेंसवासी थे जिनके पास दास नहीं थे लेकिन फिर भी जिनके पास ज़ूरी का काम करने के लिए, सभा में बैठने के लिए, या रंगशाला में उपस्थित होने और गेल-बूद देखने के लिए समय था। दूसरे शब्दों में, सामाजिक प्रवृत्ता के लिए दासता आवश्यक थी; राजनीतिक विशेषाधिकार अथवा बौद्धिक विकास के लिए वह आवश्यक नहीं थी। किसी एगेंसवासी के यहाँ दास न होने तो भी वह एगेंस के राजनीतिक और बौद्धिक जीवन के लाभ उठा सकता था। अंत में, यहाँ यह कह देना उचित होगा कि खानों में काम करने वाले दासों के अतिरिक्त, एगेंस में कुल मिलाकर दासों की स्थिति अच्छी थी। अधिकतर दास कुशल कारीगर थे—कुम्हार, राज, तलवार-निर्माता; और उनसे उनके कोशल का पूरा-पूरा उपयोग तभी कराया जा सकता था जब कि उनके साथ अच्छा व्यवहार किया जाता। दास कुछ धन देकर स्वतंत्र हो सकता था, या उसे बचन दे दिया जाता था कि एक निश्चित अवधि समाप्त होने पर उसे स्वतंत्रता मिल जाएगी अथवा उसका स्वामी अपनी इच्छा से उसे स्वतंत्र कर सकता था। एगेंस में आरम्भ से ही दास के साथ जोर-जबर्दस्ती करना अपराध माना जाता था और इसके लिए मुकदमा चलाया जा सकता था। सामाजिक जीवन में दासों के साथ बराबरी का व्यवहार होता था

1. हमें उन दासों की भी गुंजाइश छोड़ देनी चाहिए जो धनी व्यक्तियों के यहाँ घरेलू सेवा में लगे हुए थे।

और अक्सर उनकी बेस-भूषा में स्वतंत्र व्यक्तियों की बेस-भूषा से कोई भेद नहीं होता था। स्पष्ट है कि एथेंस को ध्यान में रखकर ही प्लेटो ने रिपब्लिक (563 B) में लिखा है, "लोक-स्वतंत्रता की चरम सीमा तब होती है जब कि धन से खरीदा गया दास—चाहे वह स्त्री हो या पुरुष—उतना ही स्वतंत्र हो जितना कि उसका खरीदार"।

अस्तु, दो बाने निस्संकोच कही जा सकती हैं। एक तो यह कि एथेंस का राजनीतिक जीवन दासता के आधार पर नहीं टिका हुआ था—अगर था तो सिर्फ़ उन्नीस हज़ तक—जिस हज़ तक कि चांदी की खानों से राज्य को प्राप्त होने वाला लाभ दामो के खस पर निर्भर था और जिस हज़ तक एथेंस का राजनीतिक जीवन इस लाभ पर निर्भर था—और सच यह है कि यह निर्भरता कोई बिंदुप नहीं थी¹। दूसरी ओर, घनिष्ठ नागरिक का धन और सुख-सुविधा-संपन्न दिल्ली की सुख-सुविधा—ये दोनों ही बीजों मुख्यतः दासों की सेवाओं पर निर्भर थी। दूसरे, एथेंस में दो प्रकार की दासता थी : एक तो खानों की अनुसल औपनिवेशिक दासता और बरतन बनाने तथा तलवार बनाने के कारखानों की और गार्हस्थ्य जीवन की कुशल दासता। अनुसल दास का जीवन कष्टमय था। वही भाष्य से कोई अच्छी जगह मिल जाए तो उसे कुशल दास का ता अवसर प्राप्त होता था। फ्रीजिया, लीडिया और एशिया के अन्य लोग दास बनाकर एथेंस से जाए जाते थे। स्वदेश में दामता के बजाए एथेंस में दासता के कारण उनकी स्थिति में जो परिवर्तन आता था, हो सकना है वह उनके लिए बंधन-मुक्ति हो होता हो। लेकिन, इतना तो निश्चय ही है कि चाहे दासता एथेंस के राजनीतिक जीवन की दास्त न रही हो और उसका आधार न हो, पर उसने सामाजिक जीवन में वह हर स्तर पर समाई हुई थी। दासता के स्वरूप की हम चाहे कितने ही उदार भाव से व्याख्या क्यों न करें, वह कभी नीति-सम्मत नहीं हो सकती। एथेंस के हर आठ या नौ निवासियों में से केवल एक नागरिक था; और हर चार या पाँच निवासियों में से एक दास। ईंग्लैंड के हर पाँच या छः निवासियों में से एक को मतदान का अधिकार प्राप्त है। इस बात का अनुमान करना कठिन है कि कितने लोग मजदूरी करके जीवन-निर्वाह के योग्य पैसा कमा पाते हैं या उतना भी नहीं कमा पाते। एथेंस में दासों की सुख-सुविधा की ऐसे स्वतंत्र मजदूरों के दृष्ट से तुलना करना भी उतना ही कठिन है। यदि एथेंस में दासों को आराम था, तो इसका यह अर्थ नहीं कि वहाँ दासता न्यायसम्मत थी और यदि ईंग्लैंड के श्रमिकों को स्वतंत्रता प्राप्त है, तो इसका यह अर्थ नहीं कि उनके दृष्ट मिलना ही उचित है। लेकिन, मूल्यों के किसी भी पैमाने को ले लीजिए, स्वतंत्रता हमेशा सुख-सुविधा से बड़ी रहेगी क्योंकि उसका स्वयं अंतराल पर है और वह

1. अनुमान है कि राज्य को खानों से पचास टैलेंट की वार्षिक आय होती थी। एथेंस को मिन-राज्यों से 600 टैलेंट की वार्षिक आय होती थी। एथेंस का राजनीतिक जीवन इस बात पर इतना निर्भर न था कि वह ऐसा राज्य था जिसके पास दास थे, जितना इस बात पर कि वह एक साम्राज्यिक राज्य था।

समस्त मूल्यों को जड़ है, उनका आधार है। और, कुछ भी कह लीजिए, एथेंस का दास स्वतंत्र नहीं था।¹

-
1. इस संपूर्ण खंड के लिए मैं जिमन के *Greek Commonwealth* और विशेषकर दूसरे खंड के अध्याय VII और XV का सबसे अधिक कृणी हूँ और मैं जानता हूँ कि जिमन मुझे क्षमा कर देंगे (मित्रों का माल सबकी संपत्ति है)। यूनानी प्रजातन्त्र के संवत्स में उनके रोमानी दृष्टिकोण को मैं यथावत् ग्रहण नहीं कर पाता और मैं यह बड़े बिना नहीं रह सकता कि एथेंस में दासता का जो स्वरूप था, वह भी मुझे तो दासता ही लगती है।

(घ) यूनानी राज्य और प्रतिनिधि-संस्थाएँ

ऊपर कहा जा चुका है कि "नगर न तो प्रतिनिधि-संस्थाओं से रहित था और न वह उस राजनीतिक व्यवस्था से ही अपरिचित था जो इन संस्थाओं से संबंधित होती है"। यदि हम एथेंस को नागरिक सभा के बारे में विचार करें—जिसकी हर बैठक में और यह बैठकें प्रायः महीने में तीन बार होती थीं; सम्मिलित होने का एथेंस के 40,000 नागरिकों में से प्रत्येक को अधिकार था—(और हमें मासूम है कि एक अवसर पर इसकी बैठक में 3616 नागरिक उपस्थित हुए थे)—तो हम सोचेंगे कि यूनानी लोकतन्त्र प्राथमिक लोकतन्त्र था और हमें कहना पड़ेगा कि यूनानियों को प्रतिनिधित्व के सिद्धांत की कोई जानकारी नहीं थी। यदि हम ऐसा करते हैं, तो पहली बात तो यह कि प्रतिनिधित्व के क्षेत्र के बारे में हमारा दृष्टिकोण बड़ा संकीर्ण होगा। कार्यकारी सभा भी उतनी ही प्रतिनिधिक हो सकती है जितनी कि कोई सभा : इंग्लैंड का मजिस्ट्रेट उतनी ही प्रतिनिधिक सभा हो सकती है—और है भी—जितनी कि वहाँ की संसद। "यह आवश्यक नहीं कि सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति तदर्थ निर्वाचित संस्थाओं तक ही सीमित हो, बल्कि वह लोकतन्त्रात्मक स्वशासन के सिद्धांत का उल्लेख किये बिना कोई भी उपयुक्त और सुविधानुगत रूप ग्रहण कर सकती है"।¹ ऐसी लोकतन्त्र प्रतिनिधित्व से अपरिचित था—यह हम तभी कह सकते हैं जब हम यह प्रमाणित कर दें कि एथेंस के कार्यकारी (executive) को अपनी कोई प्रतिनिधिक स्थिति अथवा आधार न था। दूसरे, एथेंस में प्रतिनिधित्व के अस्तित्व को न मानने का मतलब है परिषद् के अस्तित्व को भूल जाना। यूनान के प्रायः प्रत्येक राज्य में हम परिषद् और सभा को साथ-साथ विद्यमान पाते हैं; हाँ, हमें कुछ ऐसे संकीर्ण अल्पसंख्यकों को अलग रखना होगा जहाँ दोनों को एक संस्था में मिला दिया गया था। सामान्य रूप से परिषद् का काम था विधियों का प्रस्ताव करना और सभा का कार्य था उनके अधिव्यय का निर्णय करना। पर नियम यह था कि सभा केवल उन प्रस्तावों पर निर्णय दे सकती थी जिन्हें पेश करने के लिये परिषद् राजी हो गई

1. Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*. 2nd ed., p. xxiv.

हो। प्रश्न तैयार करने और उसे निर्णय के लिए प्रस्तुत करने की शक्ति भी कुछ कम नहीं होती¹। और यदि इस शक्ति से संपन्न संस्था की रचना किसी भी तरह से प्रतिनिधिक हो, तो हम यह नहीं कह सकते कि वहाँ प्रतिनिधित्व या मिश्रित नहीं है या अनात है।

एयेंस में परिषद् की रचना निम्नवत् ही प्रतिनिधिक थी और डेम स्थानीय निर्वाचन-क्षेत्र अथवा निर्वाचक-मंडलों के रूप में कार्य करते थे। डेम परिषद् के 500 सदस्यों का प्रत्यक्ष रीति से निर्वाचन नहीं करते थे। प्रत्येक डेम अपने निवासियों की सहा के अनुसार—और महत्वपूर्ण बात यह है कि अनुपाती प्रणाली के आधार पर—उम्मीदवारों की एक सूची तैयार कर लेता था। यदि वे उम्मीदवार निर्धारित अर्हताओं की परीक्षा पास कर लेते तो फिर उनके नाम की पचियाँ डाली जाती और उसी नाम आ जाने पर वे परिषद् के सदस्य चुने जा सकते थे²। निष्कर्ष यह कि एयेंस में प्रतिनिधित्व ही नहीं था, बल्कि अनुपाती प्रतिनिधित्व था। यहाँ संसदीय निर्वाचन होने थे, और प्रतिपक्ष होने थे क्योंकि परिषद् की प्रतिपक्ष नए दिरे से रचना होती थी और यहाँ हम यह भी कहें कि परिषद् का कोई भी सदस्य अधिक से अधिक दो बार चुना जा सकता था। जब हम सोचते हैं कि डेम ऐसे उम्मीदवार भी निर्वाचित करते थे, जिनमें से पचियाँ डालकर बर्ष के नौ आर्लन* चुने जाते थे, तो यह बात स्पष्ट हो जाती है कि डेम के निर्वाचन मामूली चीज न थे। इन निर्वाचनों का संचालन करने के लिए पार्टी क्लब बना लिये जाते थे जिनमें सदस्यों की संख्या बहुत कम रही जाती थी³। इन क्लबों में हम काका की कुछ झलक देख सकते हैं। वास्तव में, पक्षों के अतिरिक्त प्रयोग के द्वारा निर्वाचन का उपबंध बहुत हद

1. अरिस्टाटल ने परिषद् के बारे में कहा है कि वह सब मामलों में उच्चतम सत्ता है। "क्योंकि उसके हाथ में एक साथ विधिकेकार्यन्वय का भी अधिकार है और उसके प्रवर्तन का भी (और उसका संकेत है कि इस प्रसंग में वह अपने आप में प्रमुक्तसंपन्न है)। या, कम से कम, जहाँ लोग (अपनी सभा में) प्रभु हैं, वहाँ परिषद् को इस सभा में नेतृत्व करने का अधिकार है।" (1322, b 12 : VI. 8, § 17).
2. हरमन-स्वीवोडा, (पू० कृ०, पृ० 139, टि० 3) के अनुसार पहले किसी तरह का निर्वाचन हुए बिना सीधे पक्षों के प्रयोग की पद्धति 460 ई० पू० के आस-पास शुरू हुई थी। लेकिन इसका कोई निश्चित साक्ष्य नहीं। मैंने इस विवरण में विलामोवित्ज़ (पू० कृ०, पृ० 101) और जिमन (पू० कृ०, पृ० 159) का अनुसरण किया है। इस विषय में हमारी जानकारी बहुत कम है। डेमों के इस अनुपाती प्रतिनिधित्व के बारे में हमें केवल पुरालेखों से ही कुछ जानकारी मिलती है।
- * प्राचीन एयेंस से मुख्य दंडनायक, विशेषकर 683 ई० पू० के वे मुख्य दंडनायक जिन्हें कार्यकारी, न्यायिक, धार्मिक, सैनिक, विधायी और प्रशासनिक शक्तियाँ प्राप्त थी।
3. प्यूसीडाइड्स (VIII. 54) ने 412 ई० पू० के दम्पति इन क्लबों की ओर पद के निर्वाचनों को नियंत्रित करने के उनके लक्ष्य की चर्चा की है।

तक इस इच्छा के कारण लगाया गया था कि धुनाव के पड़्यंत्रों से बचा जा सके¹। पर पक्षों के प्रयोग के बावजूद एयेंस में निर्वाचन-विद्धात के लिए गुंजाइश थी। अल्पतयात्मक दल नागरिकों की संख्या सीमित करने की चेष्टा करता था जिसका उद्देश्य केवल सभा की सदस्यता को ही नहीं, बल्कि निर्वाचकों की संख्या को भी सीमित करना था। उदाहरण के लिए, इस दल ने 411 ई० पू० में स्वतंत्र-जन्मा एयेंसवासियों के वयस्क मताधिकार के बजाए भारी शस्त्रास्त्रों के स्वत्व पर आधारित संपत्ति-मताधिकार लागू करने का प्रयास किया था। लेकिन, यह माद रखना चाहिए कि निर्वाचन एक बात है और प्रतिनिधित्व दूसरी। कोई संस्था—बले ही वह प्रत्यक्ष रीति से निर्वाचित हो—सब तरह वास्तव में प्रतिनिधि-संस्था नहीं हो सकती जब तक उसे प्रतिनिधि-प्राधिकार प्राप्त न हो, या दूसरे शब्दों में कहें तो जब तक उसे अपने क्षेत्र में सामान्य इच्छा के उन्मादक के रूप में विचार-विनिमय और निर्णय करने का अधिकार न हो। एयेंस की परिपद में यही कमी थी। वह कुछ हद तक निर्वाचित तो थी, लेकिन उसे प्रतिनिधि-प्राधिकार प्राप्त नहीं था। सभा प्रमुखतासंपन्न थी और वह स्वयं ही अपनी प्रतिनिधि थी। तो भी, एयेंस में एक तरह से द्विसदन-प्रणाली (bicameral system) थी और उसका अधिनियम-सूत्र इस प्रकार था, “परिपद और सभा द्वारा इसका अधिनियमन किया जाता है।” परिपद अधिनियमों में सम्मिलित ही नहीं होती थी, वह उनका प्रवर्तन भी करती थी। सभा उसके प्रस्तावों में सुझाव तो कर सकती थी लेकिन उसे अपने आप प्रस्ताव पेश करने का अधिकार नहीं था²। इसके अतिरिक्त परिपद अधिनियमों को कार्यान्वित करती थी, कभी-कभी उनकी व्याख्या करती थी। वह वैदेशिक संबंधों का संचालन करती थी, प्रशासन का केंद्र थी और कार्यकारी पदाधिकारियों का पर्यवेक्षण करती थी। अस्तु, हम उसे किसी न किसी रूप में प्रतिनिधि सत्ता माने बिना नहीं रह सकते।

विओशियाई सींग* की हम पहले ही चर्चा कर चुके हैं। इसकी परिपद अधिक निश्चित रूप से एक प्रतिनिधि संस्था थी। इसमें 660 सदस्य थे। ये सदस्य सींग के ग्यारह निर्वाचन-मंडलों से समान संख्या में निर्वाचित होते थे। प्रत्येक मंडल में उसके संघटक भाग अनुपाती पद्धति के आधार पर सदस्यों का चुनाव करते थे³। जब स्पार्टा ने विओशियाई सींग का विघटन किया, सब विओशियाई

1. Ar., Pol., 1303, a 28 (V. 3, § 9). स्वच्छंद निर्वाचनों के खतरे के बारे में अरिस्टाटल के विचारों से भी तुलना कीजिए, 1305, ■ 28 और अमरा: (V. 5, § 10).

2. वह परिपद से प्रस्ताव प्रस्तुत करने के लिए कह सकती थी।

* विओशिया यूनान का एक प्रदेश था और 14 स्वतंत्र राज्यों में विभक्त था। इन राज्यों ने आपस में मिलकर अपनी एक सींग बना ली थी जिसका नेता थीन्स था। विओशियाई सींग के अधिकांश राज्यों में अभिजात-तंत्रीय शासन-प्रणाली प्रचलित थी।

3. फार्ग्यसन (पृ० क्र०, पृ० 37) और विलामोविस्त्र (पृ० क्र०, पृ० 129) से तुलना कीजिए। यहाँ कहा गया है कि परिपद ‘प्रबल रूप से प्रतिनिधि-संस्था’ थी

प्रणाली स्वयं विमोक्षिता में ही समाप्त हो गई। पर ऐसा लगता है कि 338 ई० पू० में मैकेदोनिया के फिलिप ने विमोक्षित प्रणाली के अनुरूप ही यूनान का संगठन किया था। गोरिय की परिपद् विमोक्षिता-परिपद् की नकल थी। अतः, जब अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स की रचना की होगी, तब यह इन प्रतिनिधि-संस्थाओं के अस्तित्व से अपरिचित न रहा होगा और जब पॉलिटिक्स के चौथे अध्याय में उसने विचारकारी संस्था के सामान्य भेदों का विवेचन किया है, तब यह प्रतिनिधि सभा के गुभाव के बहुत निबट पहुँच गया है। "यह एक अच्छी योजना है कि जो विचार-विमर्श करने वाले हैं, वे उच्च वर्ग और जनता में से, निर्वाचन के आधार पर या पचिसो ढालकर बराबर-बराबर चुने जाएँ। यह गुभाव हमें आधुनिक प्रणाली की द्वि-वर्गीय पद्धति की याद दिना देता है"। सॉज में प्लेटो ने परिपद् के निर्वाचन के लिए जिस प्रणाली का प्रस्ताव किया है, वह भी इसी जैसा है और प्रणाली की निर्वाचन-प्रणाली की याद दिना देता है। प्लेटो ने विधि के सरक्षकों, और अन्य पदाधिकारियों के निर्वाचन के बारे में जिन प्रणालियों का गुभाव दिया है, वे भी निश्चित रूप से आधुनिक हैं¹।

अब तक हमने विचारकारी समस्याओं की ही चर्चा की है। अब हमें यह देखना है कि नगर-राज्य की कार्यकारी सत्ताओं में से किसी का प्रतिनिधि स्वरूप था या नहीं। कम से कम एथेंस में तो हमें प्रतिनिधि कार्यांग के लक्षण मिल ही सकते हैं। एथेंस के दस सेनापति एक तरह के मंत्रिमंडल जैसे थे। वे जनता द्वारा सीधे निर्वाचित होते थे और अन्य पदाधिकारियों के विपरीत अपने पद पर बर्गों तक रह सकते थे। सभा में भी उनकी सीधी पहुँच थी और यह बात भी अन्य पदाधिकारियों के विपरीत थी। जब कोई प्रभावशाली व्यक्ति अन्य सेनापतियों को अपने नियंत्रण में ले आता था तो वस्तुतः वह एथेंस गणराज्य का प्रधान मंत्री हो जाता था और वह प्रधान मंत्री इस नाते होता था कि सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता था। पेरीक्लीड ने लगातार पंद्रह वर्ष तक यही किया था। पेरीक्लीड के बाद यह काम जनोत्तेजक नेताओं (demagogues) के हाथों में पड़ गया। जो काम अब तक सबसे प्रभावशाली सेनापति करता था वह अब जनोत्तेजक नेता करने लगा। आज हम जनोत्तेजक नेता शब्द का जो अर्थ लगाते हैं उस समय उसका वह स्वरूप कतई नहीं था। वह एक अनुभवशील और वरिष्ठ सांसदिक (parliamentarian) होता था,

(संपूर्ण परिपद् की बैठक केवल महत्वपूर्ण मामलों के लिए ही होती थी। सामयिक मामलों का निर्णय उसके चौथाई सदस्यों की समितियाँ करती थी। ये सदस्य वारी-वारी से समितियों में काम करते थे)।

1. 1299, a 21 (IV. 14, पृ. 3) और न्यूमन, उसी स्थल पर (IV. 250) इस गुभाव को VI. 3 (1318, a 11 और नमः) में और विस्तार रूप दिया गया है। पर, वहाँ इसे पदाधिकारियों तथा न्यायाधीशों के निर्वाचन पर लागू किया गया है।
2. सीनेट के निर्वाचन के संबंध में आगे अध्याय 15 (ख) से तुलना कीजिए। 'विधि के सरक्षकों' तथा अन्य पदाधिकारियों के निर्वाचन के सिलसिले में भी इसी परिच्छेद से तुलना कीजिए।

सभा का विश्वास-पात्र होता था और सभा उसकी बात को गौर से सुनती थी। वह किसी निर्धारित नीति का हिमायती होता था और सभा पर अपने प्रभाव के सहारे उसे अमल में लाने का प्रयास करता था। उसका कोई पद नहीं होता था, वह तो केवल अपने प्रभाव के बल पर शासन करता था। जब एथेंस में प्रतिद्वंद्वियों को देशनिकाला दिला देने की पद्धति प्रचलित थी, तब सफल जनोत्तेजक नेता अपने प्रतिद्वंद्वी को देशनिकाला दिला कर अपने प्रति विश्वास का प्रस्ताव पास करा सकता था। देशनिकाला दिला देने की पद्धति का महत्त्व इस बात में था कि इसके कारण नीति को ढालने की शक्ति किसी एक मान्य परामर्शदाता के हाथों में आ जाती थी और इससे शासन में स्थिरता तथा निरंतरता बनाए रखने में मदद मिलती थी। जब पाँचवीं शताब्दी के अंत में यह प्रथा सुप्त हो गई, तब सदन के दो या अधिक प्रतिद्वंद्वी नेता रहने लगे—लोग कभी एक नेता का अनुसरण करते, कभी दूसरे का—और इसके बड़े घातक परिणाम निकले। लेकिन, हम कह सकते हैं कि पाँचवीं शताब्दी में एथेंस में किसी न किसी रूप में प्रतिनिधिक कार्यांग का अस्तित्व था—चाहे वह प्रमुख सेनापति के रूप में हो या अग्रणी जनोत्तेजक नेता के रूप में¹।

(क) यूनानी राज्य और शिक्षा

पर यह सब बुझ नहने के बाद यह भी कह दिया जाए कि यूनानी दार्शनिकों ने यूनानी राज्य का जिस रूप में भावन किया है, उसके अनुसार प्रतिनिधित्व किसी भी तरह उसका मूल विचार नहीं। उनका मूल मंत्र शिक्षा है, प्रतिनिधित्व नहीं। प्रतिनिधित्व-सिद्धांत में राज्य के विषय में जो दृष्टिकोण और जो धारणा निहित है, यह उससे भिन्न है। यह हम पहले ही देख चुके हैं कि दार्शनिक यूनानी राज्य को एक नैतिक समाज समझते थे। यदि इसी दृष्टिकोण पर और खोर दिया जाए तो हम देखेंगे कि राज्य अनिवार्य रूप से समान आध्यात्मिक तत्त्व से अनुप्राणित समुदाय है और उसके अंगों की गतिविधि अनिवार्यतः शिक्षा की गतिविधि है, अपने सदस्यों को इस समान तत्त्व में उनका भाग प्रदान करने की गतिविधि है। समाज एक शिक्षण-संस्थान है जिसमें रहकर प्रत्येक व्यक्ति की मानवीय क्षमताओं का पूर्णतः विकास हो सकता है। विलोमतः, शिक्षा एक सामाजिक तथ्य है जो समाज को मन के समान तत्त्व के आधार पर बांधे रखती है। फिर, राजनीतिक समाज का संगठित शासन होने के नाते राज्य शिक्षा का साधन होता है। वह उन सब सामाजिक प्रभावों को एक केंद्र में समेट लाता है जो मानवता की शिक्षा के लिए आवश्यक होते हैं—उन सब सकेतों को जो समाज-मानव से कूटकर व्यक्ति के जीवन में प्रकाश की किरणों की तरह समा जाते हैं, उस सब प्रशिक्षण और 'अनुशासन' को जिसकी संगठित समाज में अपना स्थान निश्चित करने और उसे बनाए रखने के लिए व्यक्ति को आवश्यकता होती है। फिर, विलोमतः, शिक्षा व्यक्ति-व्यक्तिगत और व्यक्तिगत अध्ययन के द्वारा केवल व्यक्ति को शिक्षा नहीं—मुख्यतः व्यक्ति की शिक्षा भी नहीं। वह राजनीतिक समाज की शिक्षा है और उसके साथ ही समग्र रूप से उस समूचे समाज की शिक्षा है। यह शिक्षा उस सामाजिक पद्धति के द्वारा दी जाती है जिसमें वे सब सहभागी होते हैं और जो उन्हें ढालती है और उनका निर्माण करती है। हम आगे चलकर देखेंगे कि प्रोटैगोरस में—और उससे भी अधिक रिपब्लिक में—प्लेटो की शिक्षा का यही सार है और यही तत्त्व है। अरिस्टाटल की पॉलिटिक्स

के चिंतन का भी प्राण-तत्त्व यही है। यही वह पाठ है जो हीगेल ने यूनानियों से पढ़ा और जो वह अपने संप्रदाय को विरासत में दे गया¹।

अस्तु, समुदाय उस समान आध्यात्मिक तत्त्व पर आधारित होता है जिसे वह उत्तराधिकार में प्राप्त करता है और जो उसे बाद की पीढ़ियों के लिए प्रेषित कर देना चाहिए। वह समुदाय इसलिए है कि उसने इस तत्त्व को उत्तराधिकार में प्राप्त किया है और वह शिक्षण-संस्था इसलिए है कि उसे यह तत्त्व प्रेषित करना होता है और यह तत्त्व यूनानियों के लिए एक अमूर्त तत्त्व मात्र न था; वह मूर्त तत्त्व था और उनकी विधि में मूर्तिमत् था—वह विधि लिखित हो या अलिखित, संविधि-मुस्तिका अथवा सविधान में निहित हो या लोक-हृदय में। इस प्रकार विधि राज्य को एक सूत्र में बाँधे रखने वाली शक्ति है। वह समाज में एकता स्थापित करती है और उसकी रक्षा करती है। वह पिंडर के अनुसार 'राजा' है, हेरोडोटस के अनुसार 'स्वामी'। प्लेटो के मत से तो नागरिक 'विधि के दास' हैं। वह राज्य को एक सूत्र में बाँधने वाली शक्ति तो है ही पर साथ ही ऐसी शक्ति होने के नाते वह राज्य की प्रभुसत्ता भी है²। "संपूर्ण नैतिकता, न केवल नागरिक बल्कि मानवी नैतिकता भी और सम्भ्रता के सारे लाभ उस विधि की देन प्रतीत होते हैं जिसे समाज अपना स्वामी मानता है"³। यूनानी साहित्य में विधि की आधारभूत प्रभुता सबसे अधिक प्रभावशाली रूप में क्लियो के उस अवतरण में प्रकट होती है जहाँ प्लेटो ने मृत्यु की प्रतीक्षा में कारागार में पड़े हुए सात्रेटीज की विधियों से वार्तालाप कराया है और उससे यह स्वीकार कराया है कि उसकी अंतिम तथा सर्वोच्च निष्ठा विधियों के प्रति है⁴। सात्रेटीज की आत्मा स्वतंत्र विचरण करती थी, पर उसने

1. मैने मि० ग्रैंडले के एथिकल स्टडीज में हीगेलवाद विपक्षक बहसव्य पर टिप्पणी देते हुए अन्यत्र लिखा है: "बच्चा अपने जन्म के समय जो कुछ होता है, समुदायों के कारण होता है। उसमें कुछ पारिवारिक चरित्र की भूलक आती है, कुछ राष्ट्रीय चरित्र की और कुछ उस सम्य चरित्र की जो मानव-समाज की देन है। ज्यों-ज्यों बच्चा बढ़ता है, वह जो भाषा सीखता है उसके माध्यम से और जिस सामाजिक वातावरण में साँस लेता है, उसके द्वारा समुदाय उसके प्राणी में इस तरह समा जाता है कि उसके अस्तित्व का कण-कण समुदाय के संबंधों से अनुप्राणित होता है।" (पॉलिटिकल थोट प्रॉम हर्बर्ट स्पेंसर टू टुडे, पृ० 62—3)। यह अवतरण प्रोटेगोरस की टीका भी हो सकता है। (आगे अध्याय 7 (3) से तुलना कीजिए)। इस आधार से आरम्भ कर के प्लेटो ने युक्ति दी है कि "जब समुदाय ही व्यक्ति का निर्माण करता है, तो उसे यह कार्य सचेतन भाव से संपन्न करना चाहिए—अपनी शिक्षा के सचेतन संगठन के आधार पर।" प्लेटो ने रिपब्लिक में इस संगठन की रूपरेखा प्रस्तुत की है। देखिए नाटोप, इटाट उंट् डी इडी डेयर जोसियाल पाडोगोगिक। यहाँ मैं इस ग्रंथ का खूनी हूँ।

2. तुलना कीजिए, हरमल-स्वोबोडा, पृ० कु० पृ० 14—15।

3. विरामोदित्त, पृ० कु०, 14—15.

4. आगे अध्याय 7 (1) से तुलना कीजिए।

अपने आपको विधि का दास स्वीकार किया। और जो बात सानेटीज़ के बारे में सही है, वही एथेंस के लोगों के बारे में भी सही है। जब वे अपने समाज्यल में जमा होते, तो उन्हें लगता अपनी घरती पर उनकी अपनी प्रभुता है लेकिन विधियों की प्रभुगता को वे भी स्वीकार करते थे¹।

अस्तु, विधि किसी भी समाज का मूर्त रूप में व्यवन समान आध्यात्मिक तत्त्व है। इस नाते विधि समाज को एक मूत्र में बाँधने वाली शक्ति होती है और प्रभुतासंपन्न होती है और, चूँकि इस तत्त्व का प्रेषण और प्रकाशन शिक्षा के द्वारा होता है, इसलिए निष्कर्ष निकलना है कि राज्य का कार्य अपने नागरिकों को विधि के अनुसार शिक्षित करना है जिससे वे उसके तत्त्व को आत्मसात् कर सकें और हम तरह अपनी परंपरा में प्रतिष्ठित हो सकें। यहाँ हम अरिस्टाटल के दो आधारभूत सिद्धांतों की चर्चा करेंगे जो एक दूसरे से संबंधित भी हैं। वे सिद्धांत हैं—विधि की प्रभुगता और विधि के अनुसार नागरिकों की शिक्षा। “विधि का शासन किसी भी एक व्यक्ति के शासन से श्रेष्ठतर है। और यदि यह श्रेष्ठतर हो कि कई व्यक्ति शासन करें, तो तो उक्त सिद्धांत के अनुसार उन्हें विधि का संरक्षक और सेवक बना देना चाहिए”²। “श्रेष्ठ विधियों का भी तब तक कोई साम नहीं जब तक लोग समाज-भावना के अनुसार स्वभाव से प्रशिक्षित न हो जाएँ और शिक्षा से तदनुरूप ढल न जाएँ भले ही राज्य के प्रत्येक नागरिक ने उन विधियों को स्वीकार कर लिया हो”³। राज्य का कार्य है लोगों को अपनी विधियों के अनुसार प्रशिक्षित करना। दृष्टान्तों का यह कर्तव्य है कि राज्य के अधिकारों और विधियों के सेवक होने के नाते वे इस कार्य को पूरा करें। इस प्रकार हम प्राचीन राज्य और आधुनिक राज्य की समस्या में भेद कर सकते हैं। इससे हमें यह समझने में भी सहायता मिलेगी कि प्राचीन राज्य में आधुनिक राज्य की अपेक्षा प्रतिनिधित्व का कम महत्त्व था। यूनानियों के विचार से शिक्षा इसलिए आवश्यक थी कि समाज-मत को स्थिर, आधारभूत और प्रभुगतासंपन्न विधि की आत्मा और स्वर के अनुसार समन्वित और समजित किया जा सके। आज का विश्वास यह है कि अस्थिर, परिवर्तनशील और अधीनस्थ विधि की प्रभुगतासंपन्न लोकमत अथवा ‘सामान्य इच्छा’ की गतिविधि के अनुसार समन्वित-समजित करने के लिए प्रतिनिधित्व की आवश्यकता है।

स्पष्ट है कि इन विभिन्न विश्वासों के पीछे विधि की अलग-अलग संकल्पना है। यूनानी की दृष्टि में विधि नैतिक और वैधिक दोनों प्रकार की अनुशास्तियों का

1. पॉलिटिक्स में अरिस्टाटल ने दलील दी है कि विधि का अतिक्रमण करने और उसकी प्रभुगता को पराजित करने के लिए सभा आज्ञापतियों (decrees) का प्रयोग करती थी। लेकिन, यह मानना सकारण है कि अरिस्टाटल ने गलत धारणा व्यक्त की है—इसके कारण का उल्लेख हम आगे चलकर करेंगे।

2. *Ar., Pol.*, 1287, a 18—22 (III. 16, §§ 3—4).

3. वहीँ, 1310, a 14—17 (V. 9, § 12).

परंपरागत सारतत्त्व था—ऐसा तत्त्व जिसकी समाज में प्रभुसत्ता थी। हमारे लिए यह उन विनियमों की व्यवस्था है जो धीरे-धीरे संग्रहीत हुए हैं पर जिनमें निरंतर संशोधन करते रहने की आवश्यकता है और जो किसी राज्य-विशेष के सदस्यों के आपसी संबंधों की क्रिया-प्रतिक्रिया का निर्धारण करते हैं—आज के जटिल औद्योगिक समाजों में ये संबंध अधिकतर आर्थिक हैं। यह सही है कि यूनानी अपनी विधि को बदल देते थे, लेकिन यह भी सही है कि कुल मिलाकर वे उसे एक नियत और स्थायी चीज मानते थे जिसे न बदलना ही ज्यादा अच्छा था; “क्योंकि विधि के पास अपना आदेश पालन कराने के लिए (अपनी अंतरात्मा के अनुकूल शिक्षा द्वारा अर्जित) स्वभाव के अतिरिक्त अन्य कोई शक्ति नहीं होनी और यह स्वभाव दीर्घकाल में ही बन पाता है। फलतः, वर्तमान विधियों को बदल कर दूसरी विधिप्राप्त बनाने की तत्परता से विधि की शक्ति क्षीण होती है”¹। यह वातावरण हमारे आज के वातावरण से भिन्न है। हम प्रगति को बात करते हैं और हम विधि तथा लोकमत के संबंध को उल्टा देते हैं। हम जानते हैं कि लोकमत सदा गतिशील रहता है और हमारा विश्वास है कि वह आगे की ओर गतिशील है। हम सोचते हैं कि उसे ज़बर की तरह विधि को अपने प्रवाह में बहा ले जाना होगा। लोकमत और विधि के बीच मध्यस्थता करने और लोकमत के व्याख्याता तथा उपकरण के रूप में कार्य करते हुए विधि में आवश्यकतानुसार बदल-बदल करने के लिए हम प्रतिनिधि विधान-मंडल बनाते हैं। यह दो समाजों का भेद है जिनमें से एक की दृष्टि प्रभुता-संपन्न विधि में व्यक्त आमाश्रय अतीत की ओर है और दूसरे की आगे की ओर, अधिक आकर्षक भविष्य की ओर जिसका निर्माण सतत परिवर्तनशील विधि के किसी नवीन परिवर्तन के आधार पर होगा। यह ऐसे दो समाजों के बीच का अंतर है जिनमें से लोकमत के विषय में एक की सकल्पना गतिहीन है और दूसरे की गतिशील। इनमें से एक समाज मानता है कि लोकमत का पहले से ही निर्माण हो चुका है और वह अपने निमित्त रूप में प्रभुसत्तासंपन्न है। दूसरे की धारणा है कि लोकमत का सदैव स्थापित हो रहा है और यह अपने प्रत्येक रूप-रूपांतर में प्रभुसत्तासंपन्न है। कुछ स्थितियाँ ऐसी हैं जहाँ प्रतिनिधि राज्य की और शैक्षणिक राज्य की सकल्पनाएँ मिल जाती हैं। मिल के प्रतिनिधि शासन के समर्पण में प्रायः यही स्थिति परिलक्षित होती है—उसके समर्पण का आधार यह था कि सार्वजनिक कार्यों में भाग लेने से शक्ति और बुद्धि दोनों का उन्नयन होता है। पर ये सकल्पनाएँ इस तरह कहीं-कहीं मिल भले ही जाएँ, फिर भी इनके बीच एक चौड़ी खाई है।

एक ही यूनानी विचारक ऐसा है जो विधि की प्रभुसत्ता विषयक यूनानी सकल्पना से दूर चला गया है और वह है प्लेटो। क्रिटो में—और फिर लॉज में—उसने इस सकल्पना का अनुसरण किया है। लेकिन, रिपब्लिक में और पॉलिटिकस में उसने विधि की प्रभुता को साफ़ तौर से अस्वीकार कर दिया है। परंतु, यह अस्वीकृति समाज के एक आदर्श नैतिक आधार के प्रति उत्साह का परिणाम थी जो किसी भी कठोर विधि-सहिता से परे हो। इस अस्वीकृति का कारण निश्चय ही यह

न था कि उसका किसी ऐसी प्रभुसत्तामण्डल विधि निर्मात्री संस्था में विद्यमान था जो अपने बनाए हुए नियमों से बड़ी हो। यह अस्वीकृति राज्य के धार्मिक आदर्श से गिर जाने के कारण भी नहीं थी; बल्कि उमका कारण तो इस विचार का और अधिक विस्तार था। प्लेटो का विचार था कि यदि राज्य के नागरिकों का काम नागरिकों को समाज के नैतिक आधार के अनुरूप शिक्षा देना है, तो उन्हें अपने आप भी इस आधार को समझने की शिक्षा मिलनी चाहिए। और फिर, जब वे इस आधार को इतनी अच्छी तरह समझ लें कि वह उनके मन और बुद्धि का अभिन्न अंग बन जाए तब उनकी सज्ज बुद्धि ही सच्ची प्रभुता धारण कर लेती है, और उन्हें उमरी सच्चाई के अनुसार ही अपने साथी-नागरिकों को शिक्षा देनी चाहिये। वास्तव में प्लेटो ने शिक्षा के बारे में नागरिक की अपेक्षा शासक के दृष्टिकोण से विचार किया है। प्लेटो ने देखा था—या वह समझता था कि उसने देखा है—कि साधारण शासक राजनीतिक समाज के आधारभूत मिश्रणों को समझने में असमर्थ रहते हैं। गॉर्जियास में उसने इस असमर्थता की भरपूर भीषणता भी की थी—यहाँ तक कि पेरिकलीज भी उसमें नहीं बचा। उसने देखा कि इस असमर्थता का उपचार दर्शन और उसके अध्ययन में है। उसने अपनी अकादमी में इसका उपचार करने का निश्चय किया और एक दार्शनिक प्रशिक्षण-क्रम द्वारा प्रशिक्षित शासकों का मश्रदाय तैयार करने का बीड़ा उठाया। रिपब्लिक में यही प्रशिक्षण-क्रम परिलक्षित होता है। लेकिन, इस क्रम में प्रशिक्षित व्यक्ति बराबर विधि में व्यक्त, समाज के नैतिक आधार में आगे बढ़ने—वे इस शासक आधार को या लेते, जो न समाज के साथ बढ़नता, न समय के साथ। रिपब्लिक में धार्मिक राज्य के यूनानी आदर्श का चरम बिंदु परिलक्षित होता है परन्तु चूंकि आदर्श को इतना ऊँचा उठा दिया गया है, इमीनिए वह यूनानी विचारों से दूर हट गया है। लॉज में प्लेटो यूनानी विचारों की सीमाओं में लौट आता है और जैसे उसके दर्शन का आरंभ हुआ था वैसे ही उमका अंत भी उसी वृत्त में होता है जिसमें यूनानी चिंतन मंदा प्रभुता रहा—वह वृत्त था आधारभूत विधि की प्रभुसत्ता का और उस विधि के अनुसार नागरिकों की शिक्षा का। राजनीति-विज्ञान अथवा राजनीति-श्रुति वह विज्ञान है जो सामाजिक शिक्षा के माध्यम से सामाजिक मानव का ऐसा उद्धार कर मके कि वे प्रभुसत्तामण्डल विधि के रूप में अभिव्यक्त सामाजिक जीवन के आध्यात्मिक तत्त्व में सहभागी बन जाएं।

-
1. पर हम देखेंगे कि यह संदेह सफ़रण है कि प्लेटो सचमुच कभी विधि की सीमाओं में लौट आया था (आगे अध्याय 15 (ख) से तुलना कीजिए)। लॉज के अंत में ऐसा संकेत लगता है मानों वह अंत तक विधि के शासन के प्रति विद्रोही और स्वतंत्र बुद्धि के मानव का समर्थक था। दूसरी ओर यह भी कहा जा सकता है कि पॉलिटिक्स में उसने विधि के शासन को एक दम अस्वीकार नहीं किया है। उसने माना है कि कुछ स्थितियों में वह 'द्वितीय सर्वश्रेष्ठ' हो सकता है।

सोफिस्टों से पहले का राजनीति-चिंतन

- (क) होमर से सोलोन तक
- (ख) पायथागोरस के अनुयायी और
आयोनियाई दार्शनिक
- (ग) भौतिकविदों से मानववादियों तक
की यात्रा

सोफिस्टों से पहले का राजनीति-चिन्तन

(क) होमर से सोलोन तक

आजकल यूनानी इतिहासकारों में प्राचीन यूनान और आधुनिक सत्तार के इतिहास में सादृश्य दिखाने का प्रयत्न सा चल पड़ा है। हम यूनानी 'मध्य-युग', यूनानी 'धर्म-सुधार' (Reformation), यूनानी 'पुनर्जागरण' (Renaissance) की वापस पड़ते हैं। इतिहासकार वे जो सादृश्य दिखाते हैं इनके बारे में उनमें मतभेद है। जहाँ एक इतिहासकार पाँचवीं शताब्दी के अंत तक के यूनान के संपूर्ण प्राचीन युग की तुलना इस आधार पर हमारे इतिहास के मध्य-युग से कर सकता है कि दोनों का आरंभ कबीलों के देशांतरणों से और अंत 'संसार और मानव की रोज' में हुआ; वहीं दूसरा इतिहासकार सोलोन-कालीन जानोदय से पहले के यूनानी इतिहास के आरंभिक युग की तुलना हमारे मध्य-युग के साथ कर सकता है और छठी शताब्दी की 'धर्म सुधार' तथा 'पुनर्जागरण' का समय मान सकता है। यदि हम इस वाद वाली तुलना को मानें, तो कह सकते हैं कि यूनानी मध्य-युग का राजनीति-चिन्तन होमर और हेसिऑड में मिलता है। दरअसल, इस काल के लेखक हैं ही सिर्फ ये दोनों। कभी-कभी कहा जाता है कि होमर का राजतंत्र के दैवी अधिकार में विश्वास था :

"बहुतों का शासन घुम नहीं। दुष्टात्मा त्रोनोस के पुत्र जेअस ने जिसके हाथों में राजदंड थमाया है और जिसे विधियों के प्रस्थापन की शक्ति दी है, उस एक शासक, एक राजा का शासन ही वरेण्य है"¹।

परंतु, इन पंक्तियों में तो युद्ध-काल का आदेश निहित है। ये शब्द ओडीसियस* ने एक अव्यवस्थित सेना को संबोधित करके कहे हैं जबकि वह यह प्रयत्न कर रहा है कि सेना अपने प्रधान सेनापति की आज्ञा माने। होमर का राजा

1. इलियड, II. 204-6. मुझे याद पड़ता है कि मैंने इस पंक्ति को इसी अर्थ में प्रायः दस वर्ष पूर्व इंग्लैंड-स्थित जर्मन राजदूत के मुँह से सुना था।

* यूनानी कवि होमर के महाकाव्य ओडीसी का नायक। अंग्रेजी में इसका उच्चारण यूलीसिस है।

समुदाय का एक पदाधिकारी होने के नाते ही राजा है। किसी शासक के सभी सरदार 'राजा' कहलाते हैं और सभी दावा करते हैं कि वे ईश्वर के ही वंश में अवतरित हुए हैं। असली राजा अपने साधियों से केवल इसी अर्थ में विशिष्ट हो सकता है और होना है कि वह संपूर्ण समुदाय का नियत पदाधिकारी हो। इसका मतलब यह है कि होमर के जमाने में कबीले पर कबीले की अपनी ही प्रभुता थी, उसका शासक नाम-मात्र का था और वह अपने पद पर कबीले का प्रवक्ता और प्रतिनिधि होने के नाते प्रतिष्ठित रहता था। होमर का तो राजतंत्र के इस रूप से परिचय था, पर हेसियाड को तो इतना ही ज्ञात है कि अनेक राजा राज्य किया करते थे। उसने पहले से ही अपनी पीढ़ी के 'राजाओं' के 'सोपिस्टवादी' दृष्टिकोण की निंदा की है और उनके दलों—'न्यायी से आततायी भला'—का जवाब उसने देवी प्रतिकार की दुहाई देकर दिया है।

सोलोन के शासन-काल के आरंभ में (प्रायः 600 ई० पू०) एक नए युग का उदय हुआ। सातवीं शताब्दी में यूनान को आर्थिक संकट का सामना करना पड़ा था और इस संकट का अस्फुट स्वर सबसे पहले संभवतः हेसियाड के काव्य में सुना जा सकता है। गरीबों की भूमि वंधक (mortgage) में चली गई थी और धनी पड़ोसियों ने हथिया ली थी। यूनान में नया स्वर जगाने की आवश्यकता थी, नई विधियों की प्रतिष्ठा की आवश्यकता थी—तभी उसे अराजकता से बचाया जा सकता था। यह नया स्वर डेल्फी ने जगाया; इन नई विधियों की खोज सोलोन जैसे विधिकर्त्ताओं ने की। डेल्फी के उपदेशों ने उस चीज को प्रेरणा दी जिसे कभी-कभी यूनानी सुधार कहा जाता है। 600 ई० पू० के आसपास डेल्फी फोसिस के कबीले से अलग हो गया और चर्च-राज्य बन गया। डेल्फी की देववाणी प्रसिद्ध थी। उसके पुजारी अपने देवता अपोलो की पुरानी परंपरा से सपन्न थे जिसके अनुसार उसे वंशागत पाप से मुक्ति का प्रवर्तक माना जाता था। पुजारियों ने इस परंपरा का विस्तार कर अपोलो को यूनानी नीति का व्याख्याता और यूनानी विधि का प्रवक्ता बना दिया¹। डेल्फी की नैतिक शिक्षा का मार था—समय की आवश्यकता का प्रतिपादन। उसने ये सबक सिखाए कि समय में सौंदर्य है; कि स्मरण रखना चाहिए हर चीज की एक मर्यादा होती है जिसका लोपो को कभी उल्लंघन नहीं करना चाहिए; कि (डेल्फी के आधार पर पिंडर के स्वर में) 'हरबुल्लिख के स्तंभों के पार वह भाग है जिस पर न जानियों के चरण पड़ सकते हैं, न भूखों के'²। अतीत के सब सफटों की जड़ थी धन-संपदा की स्पृहा। उसे दख में लाना चाहिए, व्यवस्था में बांधना चाहिए। भविष्य में जीवन की आदर्शोक्ति होनी चाहिए—“अति सर्वत्र वर्जयेत्”। इस तरह से एक परंपरा की स्थापना हुई जिसे बहुत लंबे अरसे तक चलना था और जो यूनानी जीवन की गहराइयों में समा जाने वाली थी—यह वही परंपरा थी जिसे पायथागोरस के सीमा-सिद्धांत (doctrine of Limit) से बल मिला,

1. वर्रस एंड डेन, 248—64.

2. वितामोवित्ज, पृ० ६०, पृ० 87—8.

3. ओलम्पिया, 3, 44—5.

और अरिस्टाटल के मध्यम-मार्ग के सिद्धांत (doctrine of the Mean) में जिमका राष्ट्रीय रूप में आशयान हुआ ।

अपोलो नीतिशास्त्र का व्याख्याता भी था, और विधि का प्रतिपादक भी । यूनान में विधायकों ने—जिनके विधि-निर्माण का समय यही है जो यूनानी धर्म-सुधार का—डेल्फी की मर्यादा और संयम की शिक्षाओं की व्यावहारिक रूप देने का प्रयत्न किया । बाद की परंपरा में सात सतों की चर्चा की गई है । इनमें अकेला सोलोन ही ऐतिहासिक व्यक्ति है । परंपरा के अनुसार इन सातों व्यक्तिओं ने राजनीतिक गतिविधियों में भाग लिया था । उनकी कहानियों में कुछ-कुछ राजनीति-दर्शन भी आ जाता है । प्लेटो ने कहा है, “यूनिवर्सल बड़ी उपयोगी होती हैं ।” इन कहानियों में अनुभव से भरा अथवा सत्त्वान्वेषी दृष्टि में गृहीत सत्य का कोई न कोई पहलू सदा के लिए सुरक्षित है । ‘ज्ञान मनो की उन्नतियाँ’ मुख्यतः नैतिक हैं, लेकिन इन नैतिक कहानियों में कुछ राजनीतिक सत्य भी बिखरे पड़े हैं—जैसे कि “पराधीन होने पर पता चलता है कि आदमी किस पातु का बना हुआ है”¹ । प्लेटो के अनुसार इन सातों लोगों ने अपने ज्ञान के गुण समवेत रूप से डेल्फी में अपोलो के मंदिर की भेंट चढ़ा दिए थे² । इस प्रकार उसने इस परंपरा की गुंथि की है कि इन सातों सतों का अपोलो की शिक्षा में कुछ संध था । यह भी कहा जाता है कि डेल्फी के आम-वास रहने वाले लोगों ने इन सतों के बचनों की मंदिर की दीवारों पर उत्कीर्ण करा दिया था जिससे मामूम पड़ता था मानो वे दिव्य बचनों की सी गरिमा से भ्रष्ट हों । “इन सम्प्रतिष्ठ व्यक्तियों के विचारों में ही हमें सामाजिक दर्शन के आरंभिक और शैशवमयी रूप के दर्शन होते हैं”³ । सात सतों के सामाजिक दर्शन की भाँति ही सोलोन के युग के ऐतिहासिक विधायकों की राजनीतिक गतिविधि भी डेल्फी की प्रेरणा से अनुप्राणित थी । सोलोन के कार्य के जो अभिलेख (records) प्राप्त हैं, उनके आधार पर हम कह सकते हैं कि उनका उद्देश्य सामाजिक और राजनीतिक जीवन के क्षेत्र में मर्यादा और संयम की शिक्षाओं की लागू करना था और “धन-संपदा के उपयोग पर प्रतिबंध लगाकर राज्य की एकता स्थापित करना” था⁴ । अमीरों और गरीबों के बिबाद से जर्जरित राज्य में सोलोन ने सामाजिक समता के आदर्श की प्रतिष्ठा का प्रयास किया । उसने प्रयत्न किया कि सब अपनी धन-संपदा की सवित का निर्वाण उपयोग न करने पाएँ और उसने गरीबों के उन्नयन का भी भरपूर प्रयास किया । एक ओर तो उसने अपनी ‘आज्ञप्ति’ से गरीब किसानों के उन भारी ऋणों को रद्द कर

1. प्लूटार्क ने कॉन्विवियम सेप्टेम सापिएंटियम (सात ज्ञानियों का सूचित-संग्रह) में दिखाया है कि सातों संत इस बात पर विचार कर रहे हैं कि राज्य की अधिकतम प्रसन्नता के लिए कौन सी परिस्थितियाँ आवश्यक हैं । प्लूटार्क ने इनमें से हरेक संत का मत प्रस्तुत किया है ।

2. प्रोटेगोरस, 343 b.

3. प्रोटे, हिस्ट्री ऑफ़ ग्रीस, IV. 23.

4. जिमर्न, पृ० ६०, पृ० 127 ।

दिया जो वैधक के कारण बढ़ते चले गए थे, उसने भू-संपत्ति की सीमा निश्चित कर दी और व्यय-नियामक विधियों द्वारा धन-संपदा की सड़क-भट्ठक दिखाने के धनिकों के अधिकार पर अनुश्रुति लगा दिया। दूसरी ओर, उसने किसानों को अपने खेतों पर पूर्ण स्वामियों के रूप में बसाने की कोशिश की और अपने शिल्प-कौशल का उपयोग करने के लिए विदेशियों को एटिका में बसाने की मुविधाएँ देकर उद्योग-धंधों का विकास किया। इसके फलस्वरूप आगे चलकर गरीबों का उद्धार हुआ और अंत में उन्हें त्रिशुद्ध श्रमिक शासन-व्यवस्था की तकलीफों तथा विवशता से छुटकारा मिला। इनके तथा दूसरे उपायों से उनमें सामाजिक समता स्थापित करने का प्रयास किया। कहा गया है कि यूनानी विधि के मानवीय तत्त्व में उसके सौम्य और पवित्र स्वरूप की भजक मिलती है। कमजोर और उन्मत्तपद लोगों को बचाने के लिए उसने अनुमति दे दी थी कि एथेंस का कोई भी नागरिक बिना किसी जोखिम के किसी बड़नीय अपराध के लिए दूसरे व्यक्ति की ओर से भुवदमा दायर कर सकता है। निश्चित और निष्पक्ष न्याय की दिशा में यह एक बहुत बड़ा कदम था। उसकी 'संस्था-विधि' भी उत्तरेष्टनीय है।

"उसने यह सिद्धांत भी निर्धारित किया कि समान उपासना पद्धति वाली कोई संस्था अपनी सविधियाँ बना सकती है। अगर ये विधियाँ राज्य की विधियों के विरोध में न होगी, तो राज्य संस्था के सदस्यों के लिए उन्हें माग्य समझेगा। इस विधि के शायदे में सुंदरे जहाज भी जाने थे और जहाजी कम्पनियाँ भी। सुंदरे जहाजों के उत्तरेष्ट से स्पष्टतः इसकी प्राचीनता प्रमाणित होती है। यह संस्थाओं की स्वतंत्रता के सिद्धांत का प्रतिपादन है। यह महत्त्वपूर्ण बात है कि डायजेस्ट* में सोलोन की विधि का भी समावेश है।"

लेकिन, सोलोन का काम इससे भी बढ़कर था। हमें सोलोन की वरुण धविताओं से पता चलता है कि उसका उद्देश्य था संतुलित समानता (समाधिकार) की स्थापना जिसके अंतर्गत न तो कोई वर्ग सामाजिक प्रचुरता के दावे का दम कर सके और न अनुचित राजनीतिक विशेषाधिकारों का उपयोग। इन धविताओं में सोलोन ने अपने कार्य की योजना और उसके औचित्य का निरूपण किया है।

"साधारण जनदल को मैंने पददान दिया, समुचित सादर।

अपहरण किया सम्मान नहीं, बढ़ने न दिया हृद के बाहर ॥

वे जो थे वलशाली समृद्ध संपदापूर्ण सब विधि शोभन।

आदेश किया मैंने उनको हो वे न वभी किंचिद शोभन ॥

दोनों के मध्य खड़ा था मैं हड़ डाल लिए कर में अपने।

कोई पूरा कर पा न सका अन्यायपूर्ण जय के सपने ॥†

* जस्टीनियन के आदेनानुसार तैयार की गई रोमी विधियों की संहिता।

1. विलामोवित्ज़, पृ० ४०, पृ० 50—1।

† श्री मोलानाथ शर्मा के अरिस्तू की राजनीति (प्रकाशन यूरो, उत्तर-प्रदेश सरकार, लखनऊ, प्रथम संस्करण, 1956) से उद्धृत काव्यानुवाद, पृ० 553।

आधुनिक चिंतक सहज ही कह उठेगा कि सोलोन वैधिक सुधारक भी था और संविधान-निर्माता भी। सोलोन के युग में अथवा सामान्य रूप से यूनानी इतिहास में लोगों को इस भेद का पता न था। किसी पृथक् सांविधानिक विधि का न तो सोलोन ने ही निर्माण किया और न कभी एथेंस में ऐसी कोई विधि रही। उसने तो राज्य के पदाधिकारियों के लिए अनुदेशों के रूप में कुछ नियमों का निर्माण किया जिनका हम अभी-अभी उल्लेख कर चुके हैं। इनका उद्देश्य था पदाधिकारियों के प्रशासनिक कार्यों पर नियंत्रण रखना। पदाधिकारियों की विधि के सेवक मानते हुए उसने विधि को लिखित व्याख्या की जिससे कि अलिखित परंपरा के बजाए लिखित संहिता (code) की प्रतिष्ठा हो। जहाँ उसने इस प्रकार विधि शासन की यूनानी सुरुचना को कार्यरूप में परिणित किया, वहीं उसने प्रच्छन्न रूप से विधि की प्रमुसत्ता पर आधारित एक सांविधानिक व्यवस्था की भी स्थापना की। इस व्यवस्था में पदाधिकारियों की स्थिति स्वभावतः विधि के सेवकों की हो गई। सोलोन ने इन लोगों को एक सार्वजनिक न्यायालय के प्रति उत्तरदायी बनाया जिससे यह निश्चित हो जाए कि वे विधि के अनुगार कार्य करेंगे। इस न्यायालय की स्थापना उसकी अपनी नई श्रम थी। इस न्यायालय का नाम था हेलिआया। यह एक लोक-न्यायालय था जिसमें कई हजार न्यायाधीश होते थे। गरीब से गरीब नागरिक भी उसमें बैठ सकता था और अपना निर्णय दे सकता था। (असाधारण मामलों में अपोल्लो सुनने के अतिरिक्त) प्रत्येक पदाधिकारी की पदावधि समाप्त होने पर उसके आचरण की समीक्षा करने का अधिकार भी इस न्यायालय को था। यहाँ सोलोन ने जनता की 'न्याय करने वाली प्रमुसत्ता' बना दिया और अरिस्टाटल के इस सिद्धांत के अनुसार कि 'न्याय करने वाली प्रमुसत्ता संविधान की प्रमुसत्ता भी होती है' उसने प्रच्छन्न रूप से लोक-प्रमुसत्ता अथवा लोकतंत्र की स्थापना की¹। लेकिन, उसने केवल न्यायिक क्षेत्र में ही लोकतंत्र की प्रतिष्ठा की। उसने लोगों को शासन-नीति का नियंत्रण तो सौंपा ही पर इमसे बड़ी बात यह थी कि उसने लोगों में यह विश्वास जगाया कि वे ज्ञात नियमों के अनुसार वैधानिक रीति से शासित हो रहे हैं²। उसने गरीब एथेंसवासियों को सभा में आने का अवसर दिया—यह छोटी-सी बात भले ही हो पर महत्वहीन किसी तरह से न थी। और इस तरह अपने पदाधिकारियों के धुनाव में योगदान करने का उन्हें अवसर मिला।

सोलोन ने अपनी कविताओं में अपने काम के जो ब्योरे दिए हैं, उनके अलावा और सारे ब्योरे आज भी विवादास्पद हैं। पाँचवीं शताब्दी के आते-आते स्वयं एथेंसवासियों में ही उसके कार्य की सार्थकता और विस्तार के बारे में विवाद चल पड़ा था। ये विवाद बौद्धिक नहीं थे। उनका वास्तविक राजनीति से भी घनिष्ठ संबंध था। एक ओर तो लोकतंत्रीय पक्ष था जो उसे पेरिकलीड के लोकतंत्र का जनक मानता था। दूसरी ओर 'मध्यमार्गी' थे जिनका रुमान अल्पतंत्र की ओर था और जिन्होंने 411 ई० पू० में राजनीतिक शांति का प्रयास किया था। ये लोग उसे

1. अरिस्टाटल, अधीनिप्रोन पोलितिया. IX. § 1.

2. जिमन, पू० क०, पृ० 130—1।

मध्यमार्गी और मिथित प्रकार के 'परंपरागत संविधान' का प्रवर्तक मानते थे। यह संविधान न तो सौवर्तनीय था और न अस्पृश्यनीय और उनका आग्रह था कि ऐसे को ऐसे ही संविधान की ओर लौट जाना चाहिए। लगता है अरिस्टाटल ने अपने दोनों ग्रंथों एथेनी राज्य-व्यवस्था और पॉलिटिक्स में दूरी व्याख्या को ग्रहण किया है और माना है कि सोलोन ने राज्य के विभिन्न तत्वों के समुचित मिश्रण द्वारा परंपरागत संविधान की स्थापना की थी¹। अरिस्टाटल के राजनीति-दर्शन में बहुत-कुछ ऐसा है जिसमें बरक्स सोलोन का स्मरण हो जाता है। सोलोन की भाँति उसका भी विधि की प्रमुखता में विश्वास था। सोलोन की भाँति ही—और इस प्रसंग में उसने सोलोन का हवाला भी दिया है²—उसका भी विश्वास है कि जन-साधारण को कम से कम इतनी राजनीतिक शक्ति तो प्राप्त होनी ही चाहिए कि "बहु पदाधिकारियों का निर्वाचन कर सके और दंडनायको से जवाब सतब कर सके"। सबसे बड़ी बात यह है कि सोलोन की भाँति उसे भी तटस्थ, मध्यमार्गी और मध्यस्थताकारी राज्य की संकल्पना प्रिय है। इस राज्य में विभिन्न तत्व समुचित रीति से मिले होते हैं और किसी भी एक तत्व को "अनुचित रीति से नहीं बढ़ने दिया जाता"।

संभवतः, यही वह मुख्य संकल्पना है जो सोलोन के विधान और करण गीतों ने यूनान को बसीयत में दी है। सोलोन उस तटस्थ राज्य का पहला प्रघनता था जिसकी खोज यूनानियों को आगे चलकर काफी संवे समय तक और विभिन्न उपायों से करनी पड़ी। इस खोज का उद्देश्य उस संघर्ष से यचना था जो उनके समाज के विभिन्न वर्गों में व्याप्त था। उसके सघर्षपूर्ण युग के लिए यह स्वभाविक भी था। मिगारा* में थियोफनिस के काव्य में 'अच्छे' और 'बुरे' का घोर वैषम्य प्रकट होता है और कवि को उस भीड़ द्वारा जो "वक्त्रियों की सलाह पहने हुए है तथा आत्म-प्रियों जयवा विधियों के बारे में कुछ नहीं जानती," जन्मजात कुलीनों के परामर्श पर खेद है³। जहाँ सोलोन ऐसे में राज्य का पथ-प्रदर्शन कर उसे भीमिष्ट गतस्थ की ओर ले जाने में सफल हुआ, वहाँ मिटीलीन ने एल्केयस राज्य-भ्रान्त को नक़्क़ा देने वाली हवाओं के रस्ते को नहीं पहचान सका। मिटीलीन ने इस राज्य-भ्रान्त को सुरक्षित स्थान तक पहुँचाने का काम मिट्राक्स ने उस जाति के बाद तानाशाह के रूप में शासन (590-580 ई० पू०) करते समय संपन्न किया जिसमें एल्केयस

1. तुलना कीजिए, *Pol.*, 1273, b 35 sqq. (II., 12. §§ 2—6).

2. 1286, b 33—4 (III. 11, 8).

* यूनान के मिगारिस नामक प्रदेश की राजधानी मिगारा प्राचीनकाल में एटिका के चार डिवीजनो में से एक थी। इस पर कुछ समय तक डोरिस और कोरिथ का नियंत्रण रहा था, पर आगे चल कर वह स्वतंत्र हो गई। इतिहास में वह एक विशिष्ट दर्शन-संप्रदाय—मिगारा दर्शन संप्रदाय—के लिए प्रसिद्ध है जिसका प्रवर्तन साक्रेटीज के शिष्य और इस नगर के वासी यूक्लिड ने किया था।

3. थियोफनिस, VV. 350—1.

और उसके सामंत-बंधुओं को देश-निकाला दे दिया गया था* । स्पार्टा तक में—जो यूनानी राज्यों में सबसे अधिक स्थिर था—भूमि के सवासों को लेकर घोर विपत्ति आई थी । स्पार्टावासियों को मेसेनिया में अपने उत्पीड़ित दासों के विद्रोह का सामना करना पड़ा था । यह विपत्ति और विद्रोह टायटेंस के अपने जमाने की धटना है । उसका काव्य न केवल युद्ध का संसन्नाह है बल्कि विधि-मालन की प्रशस्ति में एक राजनीतिक प्रवचन भी है ।

* एल्केयस मिटीलीन के अभिजात-तंत्रीय दल का नेता था । जब 606 ई० पू० में एर्घेस और मिटीलीन में लड़ाई हुई, उस समय एल्केयस ने कामरता का परिचय दिया और वह अपने देश की मान-हानि का कारण बना । इस युद्ध में पिट्टाकस ने अपूर्व रण-चातुर्य प्रकट किया । फलतः, जब युद्ध के परिचात् मिटीलीन में सत्ता जनतन्त्रात्मक पक्ष के हाथों में आई तब उसने पिट्टाकस को अपना नेता चुना और उसे अधिनायक की संपूर्ण शक्ति प्रदान की । पिट्टाकस ने एल्केयस को उसके भाई एटीमेनिडास तथा अन्य कुलीनों के साथ देश से बाहर निकाल दिया । एल्केयस ने शक्ति-प्रदर्शन के द्वारा मिटीलीन पर फिर से विजय पाने का प्रयास किया, पर पिट्टाकस ने उसके सारे प्रयत्न विफल कर दिए । पिट्टाकस दस वर्ष 590 से 580 ई० पू० तक मिटीलीन का अधिनायक रहा और अपने इस शासन-काल में उसने राज्य में शांति और व्यवस्था की स्थापना की तथा अनेक सुधार किए । इसके बाद उसने अपने पद से स्वतः त्याग-पत्र दे दिया । पिट्टाकस की मरणोत्पन्न यूनान के 'सात शानी व्यक्तियों' में होती है और वह यूनानी इतिहास में एक अप्रतिम योद्धा, राजमर्मज्ञ, दार्शनिक तथा कवि के रूप में विख्यात है ।

† जब स्पार्टा की मेसेना से लड़ाई हुई, तब स्पार्टा ने एर्घेस के टायटेंस को अपना नेता बनाया था । एर्घेस ने टायटेंस को विस्तृत निष्क्रमा आदमी समझकर स्पार्टा की सेवा में भेज दिया और टायटेंस जो काम शरीर-बल से न कर सका, वह उसने काव्य-बल से कर दिखाया । अपनी कविता के स्वरो में उसने स्पार्टावासियों को आपसी मतभेद भूलकर एकता के सूत्र में बंध जाने की शिक्षा दी ।

(ख) पायथागोरस के अनुयायी और आयोनियाई दार्शनिक

यूनानी इतिहास के और यूनानी राजनीति-चिंतन के इतिहास के अगले युग का संबंध आयोनियाई पुनर्जागरण से है। डेलफी से घर्म-सुधार की जो लहर फैली थी, उसका उद्भव और स्वर-विधान मुख्यतः डोरिस में हुआ था*। महान् डोरिस-राज्य स्पार्टा के डेलफी से सदैव अनिष्ट संबंध रहे थे। देवबाणी की शिक्षा का प्रभाव भी यही था कि डोरिस जीवन-पद्धति का अनुसरण हो। छठी सताब्दी ई० पू० के फूलदानों और वास्तु-शिल्प दोनों ही में डोरिस-शैली की ओर झुकाव परिलक्षित होता है¹। यूनान की मुख्य भूमि पर जो परिस्थितियाँ थी, आयोनिया उपनिवेश में सदैव उनसे भिन्न परिस्थितियाँ रहती थी। यहाँ आरंभ से ही जीवन निश्चित रूप से नगर की ओर उन्मुख रहा था और क्वाइली जीवन की पुरातन आस्थाएँ यहाँ कभी भी अपनी जड़ें नहीं जमा पाई थी। उनके बजाए कुछ विवेकपरक और घर्म-निरपेक्ष मनोवृत्ति का विकास हुआ—और उसके साथ ही फली-फूली एक समुन्नत और प्रायः इतने प्रकार की भौतिक सम्यता। आयोनियाई नगरों के कृत्रिमतापूर्ण वातावरण में स्वयं से लेकर पृथ्वी तक की समस्त वस्तुओं के बारे में खुलकर चिंतन और बहस होती थी और घामद कुछ सीमा तक पूर्व के ससर्ग से प्रेरित होकर लोग प्राकृतिक विज्ञान की ओर मुड़ गए। थेल्स के जमाने (प्रायः ५८५ ई० पू०) से वे भौतिक संसार की समस्याओं का अन्वेषण करने लगे थे। वे लोग भौतिक मृष्टि की पहली से परेदान थे। देखने में यह मृष्टि विभिन्न तत्त्वों के संयोग से बनी मानूम पड़ती है, लेकिन, उसमें निरंतर ऐसे परिवर्तन होते रहते हैं कि इनमें से कोई भी एक तत्त्व किसी भी दूसरे तत्त्व में रूपांतरित हो सकता है। उन्होंने उस एक निर्विशेष का, पदार्थ के उस एक आधार-तत्त्व का पता लगाने की कोशिश की जो समस्त तत्त्वों के मूल में स्थित है और जिस

* यूनान में डोरिस एक छोटा पार्वत्य प्रदेश है। इसके नाम पर वहाँ एक विशिष्ट वास्तुशैली का विकास हुआ। इस वास्तु-संप्रदाय की मुख्य विशेषताएँ थी—सादगी और विशालता।

से उन सबका उद्भव हुआ है। पदार्थ के इस आधार तत्त्व को, इस अनन्य तत्त्व को जिनमे सारी चीजें बनी हैं—चाहे उसका किसी भी रूप में भावन किया जाए—उन्होंने प्रवृत्ति कहा¹। इस बात को धार्यद बड़े सहज भाव से मान लिया जाता है कि सांकेरीज में पहले लोग केवल प्रवृत्ति का ही अध्ययन करने थे और मानव के अध्ययन की प्रेरणा विचारकों को पहले-पहल उसी के उदाहरण में मिली²। परन्तु सांकेरीज से पहले के विचारक पदार्थ के संबंध में जिन निष्कर्षों पर पहुँचे, वे रसायन-शास्त्र की किसी समस्या पर विचार करने वाले भौतिक वैज्ञानिकों के सिद्धांत ही न थे, उनके प्रतिपादकों के लिए तो वे गृष्टि के रहस्यों के समाधान थे। अतः ये सिद्धांत पृथ्वी के जीवन के सदर्भ में जितने मर्य थे, उतने ही मर्य मानव-जीवन के सदर्भ में थे। भौतिक प्रवृत्ति के तत्त्वों और उनके पारस्परिक संबंधों को लेकर जो निष्कर्ष निकाले गए, उनमें मनुष्य की नैतिक प्रवृत्ति के तत्त्वों और उनके संबंधों के बारे में—राज्य के तत्त्वों और उन्हें एक मूल में बाँधने वाली योजना के बारे में—उसी प्रकार के निष्कर्ष निहित थे।

समाकथित भौतिक सत्य के धारान्त से नैतिक सत्य की ओर यह कदम सबसे अधिक उत्परता के साथ पाँचवीं सदी के पायथागोरसवादियों ने उठाया। पायथागोरस (530 ई० पू० के लगभग) सामोस द्वीप का एक आयोनियाई था। वह दक्षिण इटली में बस गया था और वही उसने एक ज्ञानपीठ की स्थापना की थी। उसके शिष्यों ने उसके सिद्धांत—पायथागोरस के नियम (Rule of Pythagoras)—के आधार पर एक दर्शन-पद्धति का निर्माण किया। पायथागोरस के अनुयायियों का मत था कि समस्त भौतिक तत्त्वों के मूल में कोई एक तत्त्व विद्यमान है। अधिकांश आयोनियाई दार्शनिकों का विचार था कि यह मूल तत्त्व कोई मूर्त तत्त्व है। पायथागोरस के अनुयायियों की दृष्टि में वह कोई भौतिक तत्त्व न होकर अधिक अमूर्त संज्ञा-सिद्धांत था³। इस प्रकार के सिद्धांत को मानवीय आचरण के नैतिक जगत् पर भी आसानी से लागू कर दिया गया। यह तर्क दिया जा सकता है कि उस जगत् का अंतर्भूत

1. आयोनियावासियों के लिए प्रवृत्ति का वही अर्थ था जो हमारे लिए पदार्थ का है। “भौतिकशास्त्री पदार्थ शब्द का जो अर्थ समझता है, उसी अर्थ में उन्होंने पदार्थ के सिद्धांत की रूपरेखा तैयार की थी” (बर्नेट, पू० ६०, पृ० 27)।
2. (यह धारणा अरिस्टाटल के कथन पर आधारित है। तुलना कीजिए, मेटा-फिजिक्स, 987, 1—4; 1078, b 17—19)। यहाँ सांकेरीज के बारे में यह तो कहा गया है कि उसने लोगों को राजनीति तथा आचार-विचार की शिक्षा दी पर यह नहीं कहा गया कि नीतिशास्त्र की ओर प्रवृत्त होने वाला सबसे पहला व्यक्ति वही था। उसके बारे में तो यही कहा गया है कि उसने सबसे पहले परिभाषाओं की परंपरा डाली और यह परंपरा नीतिशास्त्र के क्षेत्र में डाली गई।
3. यह सही है कि पायथागोरस के अनुयायी मानते थे कि संख्या का प्रसार ‘देव’ में भी है।

सिद्धांत भी संस्था का अथवा संस्था के अनुकरण का सिद्धांत है¹। इस प्रकार, पायथागोरस के परवर्ती अनुयायी अपनी न्याय-विषयक धारणा तक पहुँचे। उनके विचार में न्याय एक संस्था है—अपने आप से ही गुणा की हुई संस्था यानी वर्ग-संस्था है। वर्ग संस्था में पूर्ण सामंजस्य होता है क्योंकि उसके भाग समान होते हैं और भागों की संस्था प्रत्येक भाग के संस्थात्मक मूल्य के बराबर होती है। यदि न्याय को वर्ग संस्था कहा जाए तो निष्कर्ष यह निकलता है कि न्याय समान भागों से निर्मित राज्य की संरचना पर आधारित है। संस्था उसी समय तक वर्ग रहती है जब तक उसके भागों की समानता बनी रहे। राज्य तभी तक न्यायानुकूल होता है जब तक उसके भागों में समानता बनी रहती है। इस समानता का बना रहना ही न्याय है। लेकिन, यह समानता कैसे बनाए रखी जाए? आक्रमणकारी से—जिसने अपने आप को बहुत बड़ा और आक्रांत को बहुत छोटा बना दिया हो—वह सब कुछ छीन कर जो उसे आक्रमण के फलस्वरूप मिला हो और उसे सम्यक्तः पराजित पक्ष को लौटाकर? इसीलिए, पायथागोरस के अनुयायियों ने आगे चलकर न्याय की परिभाषा यह कह कर की है कि वह प्रतिकूल है; आप जिस पैमाने से दूसरे के लिए नापेंगे, उसी पैमाने से आपके लिए नापा जाएगा। स्पष्ट है कि न्याय की इस संकल्पना में कुछ ऐसे तत्व हैं जिन्होंने परवर्ती राजनीतिक चिंतन की धारा पर प्रभाव डाला²। यहाँ राज्य को बराबर के सदस्यों का योग मानने का विचार निहित है;

1. इस प्रकार के विस्तार के सिलसिले में प्लेटो (गॉर्जियास, 507E-508A) से तुलना की जा सकती है। प्लेटो की युक्ति है कि नैतिक स्वार्थ भौतिक सहयोग और भाईचारे के तो प्रतिकूल है ही जो पृथ्वी और स्वर्ग को एक सूत्र में बाँधते हैं; वह न्यायमितीय समानता के सिद्धांत के भी विरुद्ध पड़ता है। सगता है प्लेटो यह कहना चाहता है कि जिस प्रकार नक्षत्र एक दूसरे के साथ सहयोग से रहते हैं क्योंकि उनमें से हरेक अपने नियत स्थान पर रहता है और किसी पड़ोसी नक्षत्र के स्थान का अतिक्रमण करके समानता का उल्लंघन नहीं करता, उसी प्रकार मनुष्यों को इस तरह सहयोग से रहना चाहिए कि प्रत्येक व्यक्ति अपने नियत स्थान पर रहे और वह अधिक पाने के उद्देश्य से अपने श्रेष्ठ का अतिक्रमण करके समानता का उल्लंघन न करे। रियलिस्ट की शिक्षा भी यही है। प्लेटो ने पायथागोरसवाद में बहुत कुछ ग्रहण किया—सबसे अधिक उसकी गणितीय रूचि ग्रहण की और दर्शन पर गणित के दृष्टिकोण से विचार किया जबकि अरिस्टाटल ने एम्पेडोकलीस की भाँति दर्शन का अध्ययन जीव विज्ञान में दृष्टिकोण से किया (यर्नेट, प्रोफ़िलॉक्स, पृ० 11, 71)। प्लेटो ने मानव-जगत के क्रम की प्राकृतिक जगत् के क्रम से जो तुलना की है उसमें शायद पायथागोरस का प्रभाव भलवता है। आगे अध्याय 7 में सड (ग) से तुलना की जाए।

2. तथापि, यर्नेट के विचार से (अर्ली प्रोफ़िलॉक्स, पृ० 317; उसकी प्रोफ़िलॉक्स, पृ० 90 से भी तुलना की जाए) न्याय की यह परिभाषा कि वह एक वर्ग है, "सादृश्यमूलक कल्पना का खिलवाड़ मात्र है।" हर्बर्ट स्पेंसर ने भी राज्य को एक जीवी (organism) माना है और उसकी संरचना के बारे में भी यही बात कही जा सकती है। पर, राज्य को जीवी मानने का सिद्धांत हर्बर्ट स्पेंसर के दर्शन का एक महत्वपूर्ण भाग है। और गणितीय सादृश्यों को न्याय पर लागू करना विशेष रूप से आसान है।

यह विचार निहित है कि उसका उद्देश्य है संतुलन की स्थापना। प्लेटो ने रिपब्लिक में न्याय की यही अवधारणा ग्रहण की है और उसे अधिक-अमूर्त तत्त्वों में महत्तर स्तर से मंडित किया है। न्याय एक प्रकार का समझौता है। लेकिन, वह ऐसा समझौता है जो राज्य का निर्माण करने वाले प्रत्येक अमूर्त तत्त्व—विवेक (reason), उत्साह (spirit) तथा पुबुता (appetite) को उसका सही और उचित स्थान देता है। अरिस्टाटल के 'विशेष' न्याय सिद्धांत (Theory of Particular justice) में पायथागोरस की अवधारणा के औपचारिक और सव्यवहारक पहलु की दृष्टि से देखा जा सकता है। अरिस्टाटल ने एथिक्स के पाँचवें अध्याय में अनुपाती और दायित्वपूर्ण न्याय सिद्धांत (theory of distributive and rectificatory justice) का जो विवेचन किया है और पॉलिटिक्स के पहलें अध्याय में वाणिज्य के क्षेत्र में न्याय के सिद्धांत का जो अनुप्रयोग किया है—हो सनता है उसका श्रेय कुछ हद तक पायथागोरस की सिखा को हो।

पायथागोरस के पाँचवीं शताब्दी के अनुयायियों ने दायद इसी प्रकार प्राकृतिक दर्शन के सिद्धांतों को राज्य पर लागू करके राजनीति-विज्ञान के विकास में सहायता दी थी। उनसे से कुछ न्याय की अवधारणा पर सहाय के अनुप्रयोग से भी आगे बढ़े और उन्होंने राजनीति के एक निश्चित सिद्धांत की शिक्षा दी। इस सिद्धान्त का सार यह था कि ज्ञानवान् को राज्य पर शासन करने का देवी अधिकार है। फलतः, इन लोगों की एक प्रकार के धर्म-सापेक्ष (theocratic) राजतंत्र में आस्था थी। जैसे ईश्वर संसार पर शासन करता है, वैसे ही राजा भी देवी विद्या से अपनी प्रजा पर शासन करता है। हो सकता है यह शिक्षा पाँचवीं शताब्दी से बाद की हो और रिपब्लिक के दार्शनिक राजा की प्रतिष्ठा मान हो। यह भी संभव

(तुलना कीजिए, मेन, एग्जेंट लॉ, पृ० 58) "संस्थाओं या भौतिक मात्राओं के समान विभाजन का निस्संदेह हमारे न्याय-बोध से घनिष्ठ संबंध है। ऐसे संबंध थोड़े ही हैं जो मन पर इतने अटल भाव से छा जाते हैं या जिन्हें गंभीरतम विचारक भी इनकी कठिनाई से हटा पाते हों"।

1. अरिस्टाटल ने साधारण न्याय (Universal justice) और विशेष न्याय में भेद किया है। 'साधारण' न्याय (विधि का सार्वजनिक पक्ष, विशेषकर उसका फौजदारी का तत्व) सामाजिक और नैतिक व्यवस्था कायम रखता है। 'विशेष' न्याय का संबंध राज्य द्वारा व्यक्तियों के बीच अधिकारों के वितरण से और व्यक्तिगत अन्यायों के संशोधन या निवारण से है। (तुलना कीजिए, सर पॉल विलेब्रेडॉफ, कोलंबिया लॉ रिव्यू, नवंबर, 1908)। उसने इस पायथागोरसवादी न्याय-परिभाषा पर आपत्ति की है कि वह केवल प्रतिफल है (एथिक्स, V. 1132, b 22), लेकिन उसका विचार है कि अनुपाती प्रतिफल तो राज्य को बाँधने का सूत्र ही है। राज्य के वितरण और संशोधन के कार्य में वह उसका आधार ही नहीं है, बल्कि वह नागरिकों के पारस्परिक व्यवहारों को नियमित करता है और वाणिज्य-विनिमय का आधार है।

है कि वह प्लेटो से पहले की हो और उसने प्लेटो पर प्रभाव डाला हो¹। बाद की पीढ़ी ने, छठी सताब्दी में, पायथागोरस के परवर्ती शिष्यों के सिद्धांतों का प्रवर्तक खुद पायथागोरस को ही माना। इस पीढ़ी का यह भी विश्वास था कि पायथागोरस ने इन सिद्धांतों की व्यावहारिक रूप देने का प्रयास किया था। परंपरा के अनुसार पायथागोरस ने त्रैटोन में तीन सौ शोगों के एक मंडल की स्थापना की थी। इस मंडल के सदस्य ऐसे तर्कण व्यक्ति थे जिन्हें प्लेटो के संरक्षकों की भांति दर्शन-शास्त्र का प्रशिक्षण दिया जाता था और जो उनकी ही तरह अपने दर्शन के आलोक में राज्य का शासन करते थे। पायथागोरस के सिद्धांत “मित्रों का भाल सब की संपत्ति है” की व्यवस्था भी प्लेटो द्वारा प्रतिपादित साम्यवाद की प्राक्-वर्पना के रूप में की गई। पर इन परंपराओं और व्याख्याओं का कारण यह हो सकता है कि बाद की पीढ़ी ने प्लेटो के विचारों का उत्स ‘आचार्य’ (पायथागोरस) के मस्तिष्क में समझ लिया हो पर पायथागोरस में इनकी कही अभिव्यक्ति नहीं हुई। पायथागोरस का जो अपना कृतिरत्व है और जिन सिद्धांतों की शिक्षा खुद उसने दी, वे सरल थे। यह ठीक है कि उसकी विचारधारा में प्लेटो की विचारधारा के अनेक तत्व पाए जाते हैं। लेकिन, इसका यह अभिप्राय नहीं है कि प्लेटो की भांति पायथागोरस भी तर्कों को राजनीति के जीवन के लिये प्रशिक्षित करता था अथवा साम्यवाद का प्रचार करता था। पायथागोरस के परवर्ती शिष्यों ने—जिनकी हम चर्चा कर चुके हैं—उसकी शिक्षा में अनेक नई बातें जोड़ी थीं। साथ ही उसके बारे में बाद में जो परंपरा चली, उसमें प्लेटो के अनेक सिद्धांत प्रविष्ट हो गए थे। यदि हम उसके नाम से इन दोनों बातों को हटा दें, तो हम देखेंगे कि उसका काम यह था कि उसने एक समाज की नींव डाली और उसके सदस्यों में ‘एक-जीवन-पद्धति’ का भाव जगाया। वह पहला ऐसा व्यक्ति था, जो मानता था कि दर्शन एक विशिष्ट नियम के रूप में व्यक्त होता है और यह नियम शिष्य-मंडली को बता दिया जाता था। उसके बाद और भी ऐसे अनेक व्यक्ति हुए (पीछे पृष्ठ 14-15) और इस प्रसंग में कहा जा सकता है कि उसने प्लेटो का पूर्व-रूप मिलता है। उसने दक्षिण इटली के एक नगर त्रैटोन में अपने संप्रदाय की स्थापना की थी। यह संप्रदाय राजनीतिक उपद्रवों में फँस गया था, लेकिन इस बात का कोई साक्ष्य नहीं है कि उसने जान-बूझकर कभी राजनीति में हस्तक्षेप किया हो या अभिजात-तंत्र के पक्ष का समर्थन किया हो। पायथागोरस का नियम शुद्धि का व्यक्तिगत नियम था। इसका साधन था चिकित्सा का अभ्यास और ‘संगीत’ का अध्ययन। संप्रदाय के सदस्य शरीर की शुद्धि के लिए चिकित्सा की और आत्मा की शुद्धि के लिए संगीत की साधना करते थे। उनकी चिकित्सा भोजन के संतुलन और निद्रा की थी, औषधियों और चिकित्सा-उपचार की नहीं। वे यति का-सा जीवन व्यतीत करते थे। खाने-पीने की कुछ चीजों का उनके यहाँ निषेध था। वे शाकाहारी पदार्थों में शामिल होते थे और उनके बारे में जो यह बात कही गई कि वे साम्यवाद की हिमायत करते थे, हो सकता है उसका आधार यही

1. कैम्पबेल के पॉलिटिक्स के संस्करण की भूमिका पृ० XX—XXVII से तुलना कीजिए। समभव है प्लेटो ने पॉलिटिक्स में इन्हीं सिद्धांतों का हवाला दिया हो। आगे अध्याय 12 खंड (स) से तुलना कीजिए।

रहा हो। ये दोनों को संगीत का सर्वोच्च रूप मानते थे¹। दोनों से उनका अभिप्राय विज्ञान के—और विशेष कर गणित के—अध्ययन से था। इस क्षेत्र में उनका योगदान कम न था। “पायथागोरस की मौलिकता यह है कि वह विज्ञान—विशेष कर गणित—के अध्ययन को आत्मा की शुद्धि का सर्वश्रेष्ठ साधन मानता था²।” यह सही है कि प्लेटो पर पायथागोरस की शिक्षाओं का ऋण बम न था। प्लेटो ने रिपब्लिक में व्यायाम तथा संगीत के द्वारा सरदार्यों के प्रशिक्षण का प्रतिपादन किया है और पायथागोरस ने चिकित्सा और संगीत द्वारा आत्मा की शुद्धि की व्यवस्था की है। इन दोनों में निवृत्त सादृश्य है। प्लेटो ने इस बात पर जोर दिया है कि संतुलित भोजन व्यायाम का एक भाग है (403 E-410 B)। यूनान के वास्तविक जीवन में यह नियमित विधान था कि चिकित्सा व्यायामशालाओं में की जाती थी। पायथागोरस की भांति प्लेटो भी गणित के महत्त्व का वायस है। और जब प्लेटो रिपब्लिक में संगीत का विवेचन करता है, तब संगीत का क्षेत्र होमर और विपची से आरम्भ होकर ज्योतिष और पन ज्यामिति (solid geometry) तक विस्तृत हो जाता है।

पायथागोरस की शिक्षा में दो तत्त्व ऐसे थे जिनका आम तौर से प्लेटो और यूनानी दर्शन पर गहरा प्रभाव पड़ा। इनमें से एक सिद्धांत यह था कि मानव के तीन वर्ग होते हैं, ज्ञान-प्रेमी (Lovers of Wisdom), सम्मान-प्रेमी (Lovers of Honour) और लाभ-प्रेमी (Lovers of Gain)। इस सिद्धांत में ही नायद आत्मा के तीन पहलुओं—विवेक (Reason), उत्साह (Spirit) और बुभुक्षा (Appetite) का सापेक्ष सिद्धांत निहित है। इन बातों में रिपब्लिक के ऊपर पायथागोरस के सिद्धांत का ऋण स्पष्ट भी है और गहरा भी। रिपब्लिक के संपूर्ण ढाँचे और ताने-बाने पर पायथागोरस की छाप है क्योंकि रिपब्लिक में भी राज्य के तीन वर्ग और आत्मा के तीन पहलू माने गए हैं। पायथागोरस की शिक्षा में ‘सीमा’ का सिद्धांत (theory of limit) एक और ऐसा तत्त्व है जिसने प्लेटो और अरिस्टाटल दोनों पर असर डाला था। पायथागोरस ने संगीत का अध्ययन गणित के सहारे से किया था। उसने देखा कि सरगम के चार ‘स्वायी स्वरों’ में से सिरि वाले दो परस्पर विरोधी स्वर तो मंद और तीव्र थे और बीच वाले दो अपने-अपने ढंग से माध्य थे। इससे उसे यह विद्वान हो गया कि माध्य (Mean) एक मिथुन अथवा समन्वय है। इसी बात को संगीत की भाषा में यों कहा जा सकता है कि वह दो प्रतिपक्षों का साम-जस्य अथवा अन्विति है। इसी प्रकार उसने चिकित्सा-शास्त्र के अध्ययन में यह देखा कि स्वास्थ्य जीवन-शक्तियों का सामंजस्य और उनके विरोध का समन्वय है। इस तरह उसके मन में यह विद्वान जमा कि माध्य वह सहज सीमा अथवा व्यवस्था-कारी बंधन है जिससे विरोधी तत्त्वों का अनिवार्य संबंध होता है। माध्य के साथ

1. संगीत ‘म्यूज’ नाम की देवी की उपासना-पद्धति है। वह काथ्य की ‘म्यूज’ (देवी) की ही नहीं, बल्कि नौ की नौ ‘म्यूजों’ (देवियों) की अथवा सत्कारी कलाओं (liberal arts) की उपासना है।
2. पायथागोरस के आरंभिक अनुयायियों का यह विवरण मैंने बर्नेट के आधार पर दिया है। (ग्रीक फिलॉसफ़ी, पृ० 41-2)।

अपने संबंधों के कारण ही उनका स्वरूप एतद्वय व्यवस्थित हो जाता है और वे मनुष्य के लिए बोधगम्य हो जाते हैं। उसी में उनका सामंजस्य और समन्वय भी हो जाता है। इस विश्वास का प्लेटो और अरिस्टाटल की तरह-मीमांसा पर, और 'पदार्थ' (matter) के साथ एक सीमा के रूप में "रूप-विधान" (form) के संबंध की अवधारणा पर, बड़ा प्रभाव पड़ा—दुसरा विवेचन हमारे क्षेत्र से बाहर है। लेकिन, यही यह समझ लेना उचित होगा कि सीमा के सिद्धांत ने और माध्य की सीमा मानने के सिद्धांत ने अरिस्टाटल के राजनीतिक सिद्धांत की निश्चित रूप से प्रभावित किया था। एन की सीमा और राज्य के आधार की सीमा में तो अरिस्टाटल का विश्वास है ही, 'मध्यम' अथवा मिश्रित संविधान में भी उसका विश्वास है। यह संविधान परस्पर-विरोधी पद्धतियों—अल्पतंत्र और मोचतंत्र—का समन्वय है और इसके अंतर्गत मनु-जगत के राज्य अपनी सुखी व्यवस्था अथवा रूप प्राप्त कर सकते हैं। यही पायथागोरस के सिद्धांत और सोलोन के व्यवहार का समन्वय हो गया है और इस प्रकार सदृश्य और मध्यमार्गी राज्य की अवधारणा का जन्म हुआ है। लेकिन, जहाँ तक हमें मालूम है, स्वयं पायथागोरस ने सीमा की धारणा को राजनीति पर लागू नहीं किया था। हाँ, उसके परवर्ती उत्तराधिकारियों ने अवश्य सीमा के सिद्धांत की नीति-शास्त्र के ऊपर लागू किया। उन्होंने सैन्य और शरीर की सद्गुण का और जनतत्त्वा अतीत की अवगुण का प्रतीक माना तथा संस्था के नियमों की राजनीति के ऊपर लागू किया और जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, उन्होंने न्याय की बरूपना एन वर्ग के रूप में की।

पायथागोरसवाद ने यूनानी सिद्धांत पर ही नहीं, यूनानी राजनीति पर भी प्रभाव डाला। कहा गया है कि कनीस्थेनीज ने एथेंस में जो संविधान बनाया था, उसकी सीधी-जैसी तर्क-पद्धति है और उसमें एथेंस के जीवन पर गणितीय दृष्टि से विचार किया गया है और इस सब में पायथागोरस का प्रभाव झलकता है। प्लान देने की बात है कि कनीस्थेनीज का सामांश तो संक्षेप रहा था और यह सामांश ही पायथागोरस का घर था। यह छुट अनुमान है। चौथी सताब्दी तक यूनानी राजनीति पर पायथागोरसवाद का कोई असर नहीं दीप्त पड़ता और उसके बाद जो असर दिखाई देता है वह पायथागोरस का नहीं, बल्कि उसके परवर्ती अनुयायियों का है। यीम्स उनके प्रभाव में आ गया था। पायथागोरस का अनुयायी सीनिकस, एपामिनोन्डास का गुरु था और एपामिनोन्डास उसे पिला कहता था। अरिस्टाटल ने लिखा है कि यीम्स ने "जैसे ही छात्रक दार्शनिक हो गए, वेमे ही नगर पालने-फूलने लगा"। टारेन्टम का आर्वाटम चौथी सताब्दी में पायथागोरस का एक प्रसिद्ध अनुयायी था। अपने नगर में वह एक सबे अरसे तक सबसे दक्षिणवाली व्यक्ति रहा। सात बार वह वहाँ का सेनापति बना—यद्यपि विधि इसके प्रतिबन्ध की। हो सकता है आर्वाटम जैसा आदमी—जो अपने नगर का सेनापति भी था और टारेन्टम में अपने उद्यान में अपने शिष्यों को दर्शन-शास्त्र की सिद्धा भी देता था—रिपब्लिक के लिए सहज आदर्श रहा हो और जब हम यह सोचते हैं कि जिन दिनों प्लेटो ने अपना पंथ

रचा उन दिनों आर्कीटस टारेन्टम में रहता था और एपाभिनीन्डास घीम्त में, तो रिपमिक्त का व्यावहारिक पहलू निश्चित रूप से स्पष्ट होने लगता है¹।

जब हम पायथागोरसवाद के इतिहास से एशिया माइनर के आरंभिक आयोनिवाई दार्शनिकों पर आते हैं और यह जानने का प्रयास करते हैं कि उन्होंने अपने भौतिक निष्कर्षों को राजनीतिक चिंतन पर कहाँ तक लागू करने का प्रयास किया, तो हम एक ऐसे विषय पर आ जाते हैं जो अपेक्षाकृत अधिक अस्पष्ट है। यह हम देता ही चुके हैं कि आयोनिवाई संप्रदाय के सदस्य भौतिकविद थे। उनके सामने मुख्य समस्या पदार्थ की थी। वे पदार्थ के प्रबल रूपों के मूल में निहित एकता का पता लगाना चाहते थे (वह एकता चाहे जल की हो, चाहे वायु की या अग्नि की)। यह पता लगाना कठिन है कि उनकी शिक्षा में और उनकी रचनाओं में मानव जीवन का कहाँ तक समावेश हुआ है। यह संभव है और यह कहा भी गया है कि पेरो किसिओस सीपेंक समस्त रचनाओं में राजनीति का विवेचन है। इसका निश्चित साक्ष्य मिलता है कि हेराक्लिटस ने अपना प्रकृति-विषयक ग्रंथ तीन खंडों में लिखा था जिनमें से एक का विषय राजनीति है²। पर, राजनीति के विषय में हेराक्लिटस (500 ई० पू० के लगभग) के जो लिपिबद्ध वक्तव्य हैं, उनमें किसी राजनीतिक सिद्धांत का संकेत नहीं मिलता, बल्कि वे सात संतों की धंसी की असबद्ध सूक्तियाँ जैसे हैं। मृष्टि के भौतिक नियमों की वह भावना जिससे प्रेरित होकर उसने कहा था कि यदि मूर्ख अपने मार्ग से विचलित हुआ, तो वृक्षियाँ³ उसे नीचे गिरा देंगी, इस वचन में भी प्रतिबिम्बित होती है कि लोगों की अपनी विधि के लिए उसी प्रकार संपर्क करना चाहिए जिस प्रकार वे अपने नगर की प्राचीरों के लिए संपर्क करते हैं। हेराक्लिटस के पूर्ववर्ती एनाक्जिमेन्डर ने भी कहा है कि “भौतिक तत्त्व न्याय द्वारा दिया हुआ बंड भोग रहे हैं और अपने अन्याय के लिए एक दूसरे को जुमाना चुका रहे हैं”। एनाक्जिमेन्डर के इस वक्तव्य में जगत की विधि और राज्य की विधि का साम्य प्रकट हुआ है। इस प्रकार उसने परिवर्तन के व्यापार की ध्याना की है। किंतु, एनाक्जिमेन्डर तो मानव-जगत और पदार्थ-जगत की समांतरता दिखा रहा है और लगता है हेराक्लिटस भी इस समांतरता से आगे नहीं बढ़ा है। वह पदार्थ और मनुष्य

1. प्लेटो आर्कीटस को व्यक्तिगत रूप से जानता था। आगे, अध्याय II में खंड (क) देखिए।

2. टायोगेनीज लायटियस, IX. 5। यह ग्रंथ तीन खंडों में विभक्त है—एक प्रकृति के संबंध में है, दूसरा राजनीति के संबंध में, और तीसरा धर्म के संबंध में। टायोगेनीज का कहना है कि एक टीकाकार डिप्योडोटस के विचार से यह कृति प्रकृति के संबंध में नहीं बल्कि राजनीति के संबंध में है। जिस कृति को प्रकृति संबंधी कहा गया था, वह एक दृष्टांत अथवा निदर्शन मात्र थी। यह बात कितनी भी गलत हो, पर है रोचक। इससे ज्ञात होता है कि एक टीकाकार का यह विश्वास था कि हेराक्लिटस भौतिकी के क्षेत्र तक पहुँच गया था। आगे एंटीफोन के बारे में जो कुछ कहा गया है, उसे भी आगे पृ० 104—6 पर देखिए।

* यूनानी पुराणकथा में रोष की अधिष्ठात्री देवियाँ जिनकी संख्या तीन मानी गई है।

की आत्मा की तुलना करता है और इस सिद्धांत का प्रतिपादन करता है कि दोनों का ही समान आधार-तत्त्व अग्नि है। आखिरकार, वह है तो एक आयोनियाई भौतिकविद ही। और उसके दर्शन की अधिक से अधिक पहुँच यही तक है कि वह पदार्थ की भौतिक गठन और आत्मा की भौतिक गठन के बीच एक समांतरता स्थापित करता है और यह समांतरता एक अभेद की स्थिति तक सींची गई है। अग्नि और जल का शाश्वत विरोध है। अग्नि जीवन का स्रोत है और जल मृत्यु का। "सभी वस्तुओं का जन्म स्रपण से होता है"। लेकिन, मनुष्य और जगत दोनों का कर्तव्य है अग्नि की साधना करना—यही दोनों का 'न्याय' है और यही दोनों का सत्य। सत्य का निवास समान और अभिन्न तत्त्व 'तोक्सीनॉन' (सामान्य)* में है। यह सत्य अग्नि है—प्राकृतिक जगत में भी और मनुष्य की आत्मा में भी। यह प्राणप्रद अग्नि सभी वस्तुओं में व्याप्त है। "जिस प्रकार नगर की विधि पर स्थिर रहना चाहिए, उसी प्रकार विचारक को अपने ज्ञान का नहीं, प्रत्युत इसी अग्नि का सहारा लेना चाहिए"। "एक देवी विधि ही संप्रस्त मानवीय विधियों को संभाले हुए है। इसमें असीम शक्ति है और उन सबके लिए वह काफी है, बल्कि काफी से अधिक है।" इस प्रकार, संसार की भौतिक विधि से मानवीय विधियों की व्याख्या हो जाती है, भौतिक विधि नैतिक संसार की विधियों को अनुप्राणित करती है। अग्य विधियों का उद्भव उसी एक विधि से हुआ है। वे आत्मा और संसार के समान तत्व की प्रतिमूर्ति हैं और वह तत्व है अग्नि। चित्त की इसी धारा ने हेराक्लिटस को अभिजात स्वभाव अपनाने की प्रेरणा दी। "यद्यपि ज्ञान सबकी चीज है, लेकिन, बहुत से लोग इस प्रकार रहते हैं मानो ज्ञान उनका अपना हो," पर "जब साधारण में क्या ज्ञान अथवा बुद्धि होती है? बहुत लोग बुरे होते हैं, केवल कुछ लोग अच्छे हैं"। एफ़ेसवासियों को चाहिए कि अपने आप को फाँसी पर लटका दें—उन्होंने हरमोडोरोस को—जो उनमें सबसे अच्छा आदमी था—यह कह कर निकाल दिया कि "हमारे बीच में कोई श्रेष्ठ आदमी नहीं होना चाहिए" फिर भी "यदि कोई श्रेष्ठ आदमी हो, तो मेरे लिए वह अकेला ही दस हजार आदमियों के बराबर है"। जिसने अपनी आत्मा को 'रखा' रखा हो और जो अग्नि के ही आसरे रहा हो, वही मनुष्य का प्रकृत शासक है। यहाँ हेराक्लिटस ने हमें कुछ प्लेटो की-सी बात दिखाई पड़ती है। जो व्यक्ति सार्वभौम तत्व पर अडिग रहा हो (प्लेटो की शब्दावली में जिसने 'श्रेय'-भाव का साक्षात्कार कर लिया हो), वह दूसरे दस हजार लोगों से अच्छा है। और फिर, हेराक्लिटस ने स्टोइको के सर्व-राष्ट्रवाद (cosmopolitanism) का भी कुछ अर्थ है : 'ज्ञानी' उस सार्वभौम तत्व पर अटल रहने के कारण ही जानी है जो संसार में व्याप्त है। और, अतत्त्वोपस्था, ऐसे ही व्यक्ति का आदर्श राज्य वह राज्य होगा जो संपूर्ण संसार को अपने में समेट ले।

* यूनानियों की धारणा के अनुसार वह सार्वभौम तत्व जो जड़-चेतन में, सारे धराधर में समान रूप से पाया जाता है, कुछ-कुछ ब्रह्म की तरह।

† एफ़ेस एशिया माइनर में तट पर स्थित आयोनिया के मुख्य बारह नगरों में से एक था। यहाँ आर्टेमिस नामक देवता का एक बड़ा प्रसिद्ध मंदिर था।

कृष्ण आयोनियाई दार्शनिकों ने वास्तविक राजनीति पर भी प्रभाव डाला था। यदि हम जेनोफ़ेन की भी दार्शनिकों में गणना करें, तो यहाँ तक कह सकते हैं कि उनसे से एक में व्यावहारिक प्रेरणा प्रवर्त थी। वह छद्मी शताब्दी के अन्त में विद्यमान था और अपने वरुण-नाथ्य की सर्वना कर रहा था। यह वह समय था जब यूनान और फारस-अधीन पूर्व के बीच की सार्द चौड़ी होनी जा रही थी। उस समय उसके देववासियों का पूर्व से घनिष्ठ संबंध था। टेन्नी की धर्म-मुधार-संबंधी शिक्षाएँ देकर उसने उन्हें मुख्य देव के यूनानियों के परान्त पर लाने का और पूर्व से अलग करने का प्रयास किया। इस प्रकार, उसने अपने सार्द देववासियों की स्थिति मुद्द करके भी खेप्टा की। आयोनिया के धर्म-निरपेक्षतावाद (secularism) ने देवताओं के प्रति तरबालीन विस्वासों को टिगा दिया था। उन दिनों देवताओं का निरूपण चोरो और धर्मिचारियों के रूप में किया जाता था और इसमें बुराई बढ़ती थी। जेनोफ़ेन के मन में ऐंगो चीजों के प्रति नैतिक रोप था। उसने आयोनियाई विज्ञान के परिणामों का प्रयोग करते हुए बहुदेववाद (Polytheism) पर प्रहार किए और उसके उपास्य देवताओं के अस्तित्व तक को सिध्दा प्रमाणित किया, और जिसो आयोनियाई का व्यावहारिकता के प्रति दुनना निश्चिन रमान नहीं था। परंतु, अपने आपरो दार्शनिक कहने वालों में भी कुछ ऐसे खरूर थे जिनकी व्यावहारिक मामलों में कुछ न कुछ दिनचस्ती थी। पहले है हेराक्लिटस ने एफ़ेमस के राजनीतिक जीवन में कोई भाग लेने में इनकार कर दिया था, लेकिन फिर भी वह एफ़ेमस का 'राजा' था, रहस्यों की एक शाखा का पुजारी था। यह भी कहा जाता है कि आयोनिया के पहले भीतिकरिद पेलस (585 ई० पूर्व के लगभग) ने एशिया माइनर के आयोनियाइयों से आग्रह किया था कि वे मिलकर एक संघ बना लें जिसकी राजधानी टिओस में हो। इसका साध्य हेरोडोटस है। सघातमक राज्य का गुभाव बहुत मार्क का है। पेलस की भांति ही पार्थवी शताब्दी के एनियाई दार्शनिकों ने भी राजनीति पर प्रभाव डाला था। वे तब तक प्रचलित संपूर्ण भीतिक दर्शन के विरुद्ध विरोह के प्रतिनिधि थे। कहा जाता है कि पारमेनिडेज ने एनिया की विधियाँ बनाई थी। स्ट्रेबो के अनुसार उसका शिष्य जेनो अपने राज्य के कल्याण में दत्तचिन रहा और उसने एक अस्थाचारी शासक के विरुद्ध राज्य की स्वतंत्रता की रक्षा का प्रयास किया। एफ़िजेंटस के एम्पेडोक्लोड के बारे में भी—जो

1. अरिस्टोटल ने पॉलिटिक्स के पहले खंड में कोल्टूओं के एकाधिकार की कहानी में व्यावहारिक ज्ञान का दृष्टान्त दिया है।

* यह कहानी पॉलिटिक्स के पहले खंड के ग्यारहवें अध्याय में दी गई है। इसके अनुसार दार्शनिक पेलस को उसकी निधेनता के कारण उलाहना दिया जाता था और कहा जाता था कि उसकी इस अकिंचनता से दर्शन-शास्त्र का निवन्मापन सूचित होता था। पेलस ने इस प्रवाद का निवारण करने के लिए अपने नवतज्ञान के व्यापार पर पहले से यह जान लिया था कि आगामी ग्रीष्म-ऋतु में जेनून की अच्छी फसल होने वाली है और उसके पास जो भी थोड़ा-बहुत पैसा था, उसने उसमें जेनून को पेरने वाले सारे कोल्टूओं का बपाना देकर ठेका से लिया। फसल का समय आने पर कोल्टूओं की बहुत माँग हुई और उसने कोल्टूओं को मनचाहे किराए पर उठाकर प्रचुर धनराशि एकत्रित करली।

कवि, दार्शनिक और जीव-वैज्ञानिक था—कृष्ण ऐसी ही गतिविधियों का उल्लेख मिलता है। उसका किसी भी संप्रदाय से सरोकार न था। जगता है कि वह अपने नगर में लोकतंत्र का नेता था और समानता का समर्थक था। उसने एप्रिजेंटम की 'सहस्र-सभा' नष्ट कर दी थी। उससे राजा बनने का आग्रह किया गया था, लेकिन उसने इनकार कर दिया।

(ग) भौतिकविदों से मानववादियों तक की यात्रा

जब हम पाँचवीं शताब्दी के अंतिम धरण के एपेंस की ओर दृष्टिपात करते हैं, तो भौतिक चिंतन से स्वतंत्र वास्तविक राजनीतिक चिंतन के हमें पहली बार दर्शन होते हैं। भौतिक दार्शनिकों ने राजनीतिक चिंतन की ओर चाहे कितना भी ध्यान दिया हो, फिर भी उनका राजनीति-सिद्धांत उनकी ब्रह्मांड-विद्या (cosmology) की ही उपज था। जिस आधारभूत भौतिक तत्त्व से इस परिवर्तन-शील संसार का जन्म हुआ है, उसे ढूँढ़ निकालने के प्रयास में संयोगवश वे राजनीति-सिद्धांत का भी आख्यान कर देते थे। जब हम यह जानने का प्रयत्न करते हैं कि पाँचवीं शताब्दी के अंतिम दौर में एपेंसवासियों के सोचने की दिशा क्या थी, तब हमारे सामने मानो ऐसे लोग आते हैं जिनके चिंतन का मुख्य विषय राजनीति और मानव के आचरण और संस्थाओं का संसार है। यदि वे भौतिकी की ओर मुड़ते हैं, तो 'दृष्टांत के लिए', अपने राजनीतिक विचारों के लिए उदाहरण प्राप्त करने के उद्देश्य से¹। पेरीक्लीज के उत्कर्ष-काल में एनाक्सागोरस अपने साथ एपेंस में भौतिक विज्ञान लाया था। उसकी नीति थी कि एपेंसवासियों में 'मन का कुछ-कुछ

1. हमने एनाक्लिमेंडर और हेराक्लिटस के बारे में अभी-अभी जो कुछ देखा है, यह बात उसके विपरीत है। वे अपने विवेचन में राजनीति से भौतिकी तक या कम से कम मानव से पदार्थ तक पहुँचे थे, अब यह विवेचन भौतिकी से राजनीति तक पहुँचता है। यूरिपिडोज (538-551) के फाएनिस्साए में इस तरह की युक्ति की कुछ झलक मिल जाती है। वहाँ यह युक्ति दी गई है कि जैसे अपनी यात्रा में रात और दिन समान रूप से बदलते रहते हैं, एक दूसरे का स्थान ग्रहण करते रहते हैं, वैसे ही राज्य में भी पद की समानता और बदल-बदल होती रहनी चाहिए। इसी प्रकार, रिपब्लिक में प्लेटो ने स्त्रियों और पुरुषों के लिए समान राजनीतिक कर्तव्यों का निर्धारण उचित ठहराने के लिए कुत्ते के स्थूल साहस्य का प्रयोग किया है। अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के प्रथम खंड में दासता को उचित ठहराया है और इसके लिए ऐसे उदाहरण दिए हैं कि इसी प्रकार की अधीनता प्रकृति में भी है। मने प्रथम

वैसा खुलापन और लचीलापन आए जो समुद्र-भार बसने वाले उनके सजातियों का विशेष गुण है, और अपनी इसी नीति के एक अंग के रूप में उसने एथेंस में आयोनिया के दर्शन का प्रवर्तन किया होगा"²। डायोपनीज़ लार्गार्टियस का कहना है कि एथेंस का आर्कोलायस—जो एनाक्सागोरस का शिष्य और परंपरा के अनुसार सांकेतिक का गुरु था—विधि और, न्याय पर भाषण देने वाले भौतिकविदों में अंतिम और नीतिशास्त्रियों में प्रथम था। मानवीय व्यापार-जगत में प्रकृति और रुढ़ि के बीच सबसे पहले उसी ने प्रसिद्ध विभाजक-रेखा खींची और शिक्षा दी कि "साधु और असाधु रुढ़ि द्वारा होते हैं, प्रकृति द्वारा नहीं"³।

स्वाभाविक था कि यूनानी—और विशेष कर एथेंसवासी—व्यापक सृष्टि की पहली से लघुतर सृष्टि की पहली के विचार पर आ गए (उनके विचारकों ने सबसे पहले महत्तम से ही चिंतन शुरू किया था) और राज्य की प्रकृति तथा व्यक्ति के साथ उसके संबंध के बारे में ध्यान-बोध करने लगे। जब आयोनियाई भौतिकविद भौतिक पदार्थ के रहस्य को सुलझाने की ओर उसके समस्त परिवर्तनों का एक आधार ढूँढने की कोशिश कर चुके, तो प्रतिक्रिया-स्वरूप उनका मानव-अध्ययन की दिशा में प्रवृत्त होना अनिवार्य था। इस प्रतिक्रिया के स्रोत वे लोग थे जिनकी भौतिक विज्ञान की अपेक्षा मानव-प्रकृति में अधिक रुचि थी⁴। यहाँ हम यह आशा कर सकते थे कि जब यूनानी विचारक भौतिक वस्तुओं की ओर बढ़ेंगे तो वे सबसे पहले राज्य का अध्ययन करेंगे क्योंकि वे राज्य को एक नैतिक व्यवस्था मानते थे और प्रत्येक नागरिक को उसका सदस्य। लेकिन, पाँचवीं शताब्दी के अंतिम चरण के सोफिस्ट हमारी इस आशा को मिथ्या प्रमाणित करते मालूम पड़ते हैं⁵। उनकी शिक्षा में (कम से कम उन सोफिस्टों की शिक्षा में जिनकी प्लेटो ने चर्चा की है) अनासक्ति है—यहाँ तक कि व्यक्ति को महिमा के भीत भी गाए गए हैं। राजनीतिक चिंतन इतना विकसित मालूम पड़ता है कि ध्वनिवाद का स्पर्श कर लेता है। एक नई और नातिकारी

संस्करण में बहुत अव्यक्त रूप से एक जर्मन लेखक (हमलर, प्रोसीगोमिना जू प्लेटोन्स स्टार्ट) का अनुसरण किया था। उसका कहना है कि फाएनिस्ताए के अवतरण और यूरिपिडीज के अन्य नाटकों के अवतरणों के मूल में एक राजनीतिक श्रम है जिसका यूरिपिडीज ने उपयोग किया था। इस ग्रंथ के लेखक ने सत्तार की ओर राज्य की व्यवस्था की सुलझा करते हुए विधि की प्रभुसत्ता के अधीन कार्य करने वाले लोकतन्त्रात्मक राज्य के सिद्धांत को उचित ठहराने का प्रयत्न किया है। यह संभवतः मूल स्रोत की खोज को बहुत दूर तक ले जाना है। जर्मन लेखकों की कुछ ऐसे राजनीतिक प्रबंध ढूँढ निकालने की प्रवृत्ति होती है जिनके बारे में यह कहा जाता हो कि वे वे पेलोपोनेशियाई युद्ध के दौरान एथेंस में लिखे गए थे। आगे पृ० 121—3 से तुलना कीजिए।

1. बर्नेट, अर्ली ग्रीक क्लॉसफी, पृ० 277।
2. रिटर और प्रेनर (आठवाँ संस्करण), § 218 b.
3. बर्नेट, ग्रीक क्लॉसफी, पृ० 101।
4. पर दरअसल इस सबके बावजूद सोफिस्टों का राज्य में विश्वास है। लेकिन, शर्त यह है कि राज्य का सुधार और पुनर्निर्माण कर दिया जाए। आगे अध्याय 8, सड (क) देखिए।

भावना दिखाई पड़ उठती है। अब तक 'प्रकृति' की संकल्पना का प्रयोग रुढ़ अर्थ में किया जाता था। यदि उसने कुछ काम किया था, तो यह कि वर्तमान व्यवस्था को उचित ठहराया था और बहुसंख्यों की चिर परंपरागत इच्छा को रक्षा की थी। पायथागोरस के अनुयायियों ने 'प्रकृति' की अपनी व्याख्या में न्याय का आधार खोज निकाला था : हेरानितटस सार्वभौम तत्त्व की स्थिरता के आधार पर मानव-विधि की महिमा पर जोर दिया था। जब हम सोपिस्टों पर आते हैं, तब भी हम पाते हैं कि 'प्रकृति' एक प्रचलित शब्द तो है लेकिन उसके अर्थ का विपर्यय हो गया है। यह विधि अथवा रुढ़ि के विरोध में है और इससे हमें एक ऐसी कसौटी मिल जाती है जिसके आधार पर राज्य और उसकी विधि की परख की जाती है और उसकी कमियों का पता लगाया जाना है। यह महान् परिवर्तन कैसे हुआ ?



सोफिस्टों का राजनीति-सिद्धांत

- (क) नैतिक और राजनीतिक चिंतन का उत्थान
- (ख) सोफिस्टों के सामान्य संक्षण
- (ग) प्रोटैगोरस और शुब के सोफिस्ट
- (घ) प्रकृति और विधि का विरोध
- (ङ) सोफिस्ट एंटीफोन
- (च) सोफिस्ट-सिद्धांतों के विषय में प्लेटो का विवरण
- (छ) सामान्य प्रतिमा-भंजन
- (ज) पैम्फिलेटनवीस और कल्पना-राज्यवादी
- (झ) परिशिष्ट—सोफिस्ट एंटीफोन के 'थॉनट्रुथ' ग्रंथ से दो अवतरण

सोफिस्टों का राजनीति-सिद्धांत

(क) नैतिक और राजनीतिक चिंतन का उत्थान

यूनान के आरंभिक चिंतन की स्वाभाविक प्रवृत्ति यह थी कि राज्य की व्यवस्था को और उन नियमों को जिन्हें वह लागू करता था बिना न-जुब और बिना हाँका के स्वीकार कर लिया जाता था। लोग पुरानी प्रथाओं के अनुरूप जन्मते थे, पलते-बढ़ते थे और मर जाते थे। ये प्रथाएँ कब अस्तित्व में आई—इसकी किसी को कोई जानकारी न थी। एक हल्का-सा अहसास इस बात का होता था कि वे देवी प्रथाएँ हैं। यह निश्चित रूप में माना जाता था कि वे हमेशा से रही हैं और उनमें कोई परिवर्तन नहीं हो सकता। अभी तक वाक्यांश कोई विधि नहीं बनाई गई थी। मनुष्य-जीवन का संचालन अचल प्रथा या नीति के अनुरूप होना था। मानव-जीवन की अटल व्यवस्था का भाव इतना प्रबल था कि उसकी तुलना में अपनी चिर चंचलता और परिवर्तन, सड़ित और अभावात से युक्त धरती का जीवन अस्थिर और अनिश्चित-सा लगता था। मानव-जीवन में सब कुछ नियत था। आपने यह किया और उसका यह परिणाम निकला। प्रकृति में यह नहीं था। “मनुष्य विधि और प्रथा के मंत्रभूत घेरे में रहता था और चारों ओर का संसार विधिहीन था”¹। यह हम देख ही चुके हैं कि एनाक्जिमेडर जैसे विचारक के लिए भौतिक संसार में व्यवस्था की कल्पना करना संभव था—यह दिखाकर कि संसार के सब परिवर्तनों के मूल में न्याय का सिद्धांत है और यह तर्क देकर कि चूंकि मानवी विधि का अस्तित्व असंदिग्ध है, अतः संसार में भी विधि के अस्तित्व की संभावना हो सकती है। दूसरी ओर, जब विचारकों ने यह देख लिया कि संसार में एक विधि का अस्तित्व है, तब उनके लिए यह स्वाभाविक था कि वे उससे मिलते-जुलते और उसी तरह से मान्य मानव-विधि का स्पष्टीकरण करने और उसका समर्थन करने के लिए उसका प्रयोग करते। लेकिन, इसके बावजूद, इतिहास की गति धीरे-धीरे मानव-व्यवस्था की

1. बर्नेट, इंटरमेशनल जर्नल ऑफ एथिक्स, VII. 328 और क्रमशः (तुलना कीजिए, ग्रीक फिलॉसॉफी, पृ० 105—7)।

स्थिरता को नष्ट करती जा रही थी। नई-नई वस्तियाँ बसाने के फलस्वरूप मनुष्य के हाथों नए राज्य बने जिनमें नई-नई विधियाँ लागू हुईं। फलतः लोग प्रथा के पुराने परिधान से मुक्त होते जा रहे थे, परंपरागत स्थिरता भंग होती जा रही थी। ऐसे समय में एक नए धार्मिक आंदोलन का जन्म हुआ, नया कर्मकांड आया, 'रहस्यो' का एक नया विधान पैदा हुआ। नतीजा यह हुआ कि कहीं-कहीं तो राज्य से स्वतंत्र धार्मिक समाजों का उद्भव हुआ और कहीं—जैसे एथेंस में—राज्य के धर्म में परिवर्तन हुआ और उसने नए कर्मकांड को भी अपने घेरे में लपेट लिया। अनेक राज्यों में विधिकर्त्ता सत्रिय हो उठे। किसी सोलोन ने अथवा किसी केरोनडास ने एथेंस या केराना को विधियाँ दीं। यहाँ स्पष्ट रूप से विधि का निर्माण मनुष्य द्वारा हुआ था। क्या संपूर्ण विधि इसी प्रकार बनी थी? क्या विधिकर्त्ताओं ने ही सर्वत्र विधियाँ निर्धारित की थी? क्या सभी जगह विधियाँ लोगों के द्वारा अंगीकृत हुई थी? अगर ऐसा था, तो सहज ही निष्कर्ष निकलता था कि राज्य और उसकी विधि या तो किसी विधिकर्त्ता की सृष्टि थी या किसी अंगीकारी जाति की रढ़ि। कुछ भी हो, यह स्पष्ट था कि जो विधि लागू हुई, वह अलग-अलग थी और लोगों को यह सहज जिज्ञासा हुई कि क्या उसके समस्त परिवर्त्तनों के मूल में कोई एक आधार अथवा प्रवृत्ति है? पदार्थों की जिस समस्या से आयोनियावासी जूझते रहे थे, वह अब मानव की समस्या बन गई थी। अब हमारे सामने मानवीय वस्तु-जगत में प्रवृत्ति अथवा नियम एकता और विधि अथवा रुढ़िगत अनेकता के परस्पर-विरोधी पक्ष उभर कर आते हैं। आयोनियाई दार्शनिकों ने एक और नियम भौतिक आधार तथा गोचर सृष्टि के अनेक एवं अनित्य भौतिक 'रूपों' में बीच जो भेद किया था, यह विरोध उसी के अनुरूप है।

जहाँ इतिहास की गति ऐसे परिणामों की ओर ले जा रही थी, वही मानव-ज्ञान के विकास की प्रवृत्ति भी उसी दिशा में थी। यात्रियों ने बहुत-सी नई सामग्री एकत्रित की थी और इतिवृत्तकारों (logographers) ने उसे लिखित किया था। विभिन्न जातियों और बर्गों की प्रथा के बारे में बहुत-कुछ ज्ञान था और पाँचवीं शताब्दी के एथेंस में मानव-विज्ञान (anthropology) की ओर पर्याप्त ध्यान दिया जाता था। प्रकृति-पुरुषों की मोहक प्रथाओं, और निष्कलुष हाइपरपोरियाइयों या निर्विकार लीबियाइयों का, साम्यवाद अथवा संकरता के पक्ष में दलीलों के रूप में समाज-सुधारक प्रयोग कर सकते थे। यदि मानव-विज्ञान के अध्ययन से कोई वैज्ञानिक निष्कर्ष निकलता तो असंस्कृत प्रथाओं की अनंत विविधता देख कर मनुष्य किसी प्राकृतिक या सार्वभौम विधि के अस्तित्व के बारे में अवश्य संदेह करता। प्रकृति के नियम जो कल थे, वही आज हैं, जो यूनान में हैं, वही फ़ारस में हैं। बाग़ हर जगह और हर समय बलताही है। लेकिन, विवाह-संस्कार या मृतक-संस्कार

-
1. हेरोडोटस की रचनाओं में मानव-विज्ञान विषयक सामग्री की प्रचुरता इस बात का पर्याप्त प्रमाण है।

की दनियाँ प्रयाएँ थीं, संकष्टों थीं। ऐसी कोई चीज नहीं थी जिसे सर्वत्र 'समान और समरूप' समझा जाता। यहाँ कोई भी चीज ऐसी न थी जो प्रकृति की मृष्टि होनी। यहाँ तो सब कुछ मनुष्य की मृष्टि थी। विधि रूढ़ि थी; सुदृढ़ राज्य संविदा पर आधारित था। अस्तु, भौतिकी के अध्ययन की प्रकृति समस्त पदार्थ के मूल में रहने वाले एक आधार को धारणा की ओर थी तो मानव-जगत का मानव-वैज्ञानिक अध्ययन समस्याओं की अनन्त विविधता का निर्देश करता था। अब पुराना मंत्रधर्म उभरता हो गया। प्रकृति एक विधि का पालन करती थी, मनुष्य अनेक विधियों के बीच में झूलने रहने से भौतिकी और मानव-विज्ञान एक दूसरे के विरोध में थे और उनका विरोध इस तरह प्रकट हुआ कि प्राकृतिक विधि तथा मानव-प्रथा में परस्पर द्वंद्व पैदा हुआ। शायद अगल: इसी तरह में इन दोनों धर्मों को—जिनमें से एक का स्रोत प्राकृतिक विज्ञान का अध्ययन है और दूसरे का मानव-समस्याओं का अध्ययन—परस्पर विरोधी समझा जाने लगा।

पाँचवीं सताब्दी में इतिहास की गति बड़ी तीव्र और मराण थी—उनके कारण परिवर्तन अनिवार्य हो गया। यह आवश्यक था कि राष्ट्रीय और व्यक्तिगत आत्मा-चेतना को बड़ा कर, विचार स्वतंत्र्य को प्रोत्साहन देने। अरिस्टाटल का कहना है, "ज़ारम के मुँहों के परचाव अपनी सफलताओं पर गर्व करते हुए लोग नए-नए क्षेत्रों में आगे बढ़ने गए। वे संपूर्ण ज्ञान को खरना क्षेत्र मानने लगे, उनके लिए उनमें कोई भेद न रह गया और

1. हेरोडोटस का ध्यान मृतक-सम्भार की प्रथा के भेदों की ओर गया है। यूरेपिडीस ने इस विषय पर अपने विचार प्रकट किए हैं कि कुछ लोगों को तो शव-यात्रा के समय हर्ष होता है और कुछ को शोक। बर्नेट के अनुसार हेरोडोटस ने अपने समय के कारण इस बात पर जोर दिया है कि अगर कोई ऐसी चीज है जो निश्चित और निश्चिन्त हो, तो वह है रूढ़ि, सिक्कें रूढ़ि। (ग्रोक क्लॉसट्री, पृ० 107)।
2. इन विचारों को भाषा की समस्या के ऊपर भी लागू किया गया। एक ओर तो यह सिद्ध करने की कोशिश की गई कि मनुष्य के सहज उद्गारों के रूप में भाषा का प्राकृतिक उद्भव हुआ था। दूसरी ओर यह प्रमाणित करने का प्रयत्न किया गया कि भाषा की उत्पत्ति एक ऐसी संकेतावलि के रूप में हुई थी जिसके बारे में विचार-विनिमय की सुविधा के ह्याल से लोग सहमत हो गए थे। देखिए, गम्पट, ग्रीक सिक्कें, अथेन्सी अनुवाद के आधार पर, L. 394 और नमनः।
3. सोफ्रोक्लीज के एंटीगोन से एक और ऐसे पक्ष का निर्देश होता है जिस पर चल कर लोगों ने प्रकृति और विधि में भेद किया। राज्य की विधि एंटीगोन को अपने भाई को दफनाने से रोकती है। पर, उच्चतर विधि की प्रेरणा है कि वह उसे दफनाए। "अलिखित विधियाँ—जिनका स्रोत मनुष्य मात्र को अज्ञात है"—राज्य की विधियों से ऊपर होनी चाहिए (एंटीगोन, 453-7; तुलना कीजिए, ओदीपस टिरेनस, 865 और नमनः)। लगता है कि विधियों के द्वंद्व की समस्या ने सोफ्रोक्लीज का ध्यान आकृष्ट किया है। एजायस में यह समस्या फिर उभर कर आती है।

वे अपने अध्ययन को व्यापक से व्यापकतर बनाते गए¹। एथेंस का यह जागरण एलिजाबेथ-कालीन इंग्लैंड के जागरण के सदृश था और अन्य स्थानों की अपेक्षा एथेंस में वह अधिक संप्राण था। स्वतंत्र्य-युद्ध के तुरंत बाद राजनीतिक परिवर्तन हुए। डेमियाई लीग के प्रभुत्व ने एथेंसवासियों के गर्व को और प्रबल कर दिया। खुद एथेंस में जो राजनीतिक परिवर्तन हुए, उनके कारण सभा और अदालतों के रूप में लोगों को धर्चा-परिचर्चा के लिए खुला क्षेत्र मिल गया। ऐसी स्थिति में सोचने-विचारने की योग्यता और विचारों को व्यक्त करने की क्षमता का व्यावहारिक महत्त्व हो गया। इस नई आत्म-चेतना को प्रकट करना और नए विचारों की तथा उन्हें व्यक्त करने के लिए उपयुक्त शब्दों की व्यावहारिक माँग को पूरा करना सोक्रिटों का ही काम था।

1. पॉलिटिक्स, 1341, a 30-2. यहाँ प्रसंगवश यह भी कह दिया जाए कि फारस के युद्धों ने डेलफी के प्रभाव को बड़ा भारी आघात पहुँचाया और ग्रूनानी मानस पर धर्म का प्रभाव कम करने में बहुत योग दिया। “अपोलो तटस्थ रहा और यह बहुत धर्म की बात थी”। (ज़ियन, पृ० ६०, पृ० 177)। ग्रूनान की रक्षा “आदमियों ने की, देवताओं ने नहीं”। धर्म का स्थान मानववाद ने ले लिया। सोफोक्लीज ने गामा : “शक्तिशालियों में मनुष्य से अधिक आश्चर्यजनक शक्ति किसी में भी नहीं है—उसने भाषा सीखी है, उसके विचारों में पवन का वेग है और वह नगर-निवास की पद्धतियों से परिचित है”। (एंटीगोन, 332, 355-6)।

(ए) सोफिस्टों के सामान्य लक्षण

जिस प्रकार यह नया आंदोलन व्यापक और सामान्य था, उसी भाँति सोफिस्टों का कार्य भी व्यापक और सामान्य था। इन सोफिस्टों ने पाँचवी सताब्दी के अंतिम दौर में एथेंस में इस आंदोलन के शिक्षक बनने का प्रयास किया था। सोफिस्टों में से कुछ वैय्याकरण थे। उन्होंने भाषा की उत्पत्ति का आधारभूत प्रश्न उठाया; उसका निर्माण मनुष्य ने किया है या वह प्रवृत्तिजन्य है। कुछ तार्किक थे। वे 'अभिप्राय' और 'मिन्न' जैसी संकल्पनाओं पर विचार करने के लिए अपवाद प्रकपन (predication) के स्वरूप पर तर्क-वितर्क करने के लिए उद्युक्त थे। उनमें से अधिकांश, और विशेष रूप से गॉर्जियाड, भाषण-शास्त्री थे क्योंकि तरण राजनीतिज्ञ के लिए भाषण-कला अभीष्ट होती है। और नीति तथा राजनीति के बारे में इनमें से अधिकांश के अपने विचार थे क्योंकि इन चीजों में हर आदमी दिलचस्पी लेता है। लेकिन, इन विचारों में बड़ी विविधता थी। कुछ लोग सुखवाद (hedonism) को मानते थे और कुछ परंपरागत नैतिकता को। कुछ लोग अत्याचारी शासन के समर्थक थे और कुछ विधि-शासन के। सोफिस्ट बहुमुखी प्रतिभा के धनी थे। "वे अपने समय के ऐतिहासिक कथाकार भी थे और पियोसोफिस्ट, संदेहवादी और शरीरक्रियाविद् (physiologists) भी"¹। एलिस् का हिप्पियास सोफिस्टों की बहुमुखी प्रतिभा का आदर्श था। एक बार ओलंपिक खेलों के अवसर पर वह अपने हाथ के बने कपड़े पहन कर मैदान में उतरा था। वह कवि भी था और गणितज्ञ भी, पुराणकथाविद् भी था और नीतिवादी भी, संगीत का साधक भी था और कला का पारखी भी और वह हर क्षेत्र में एक अप्रतिहत लेखक था। महत्व इस बात का न था कि सोफिस्टों ने क्या शिक्षा दी (सोफिस्टों ने किसी एक संप्रदाय का निर्माण नहीं किया था, उनके विचार भी एक तरह के नहीं थे, वे सब के सब स्वतंत्र कार्यकर्ता थे)—महत्व इस बात का था कि उन्होंने शिक्षा दी और वे ऐसे से यूनान के पहले शिक्षक थे और उनकी शिक्षा का उद्देश्य राजनीति में व्यावहारिक सहायता देना था।

उनके महत्त्व का भी यही कारण था। सोफिस्टों के पास जाने का अर्थ था विश्व-विद्यालय में जाना। यह विश्वविद्यालय ऐसा था जो उनको व्यावहारिक जीवन के लिए तैयार करता था और चूंकि व्यावहारिक जीवन राजनीति का जीवन था, इसलिए वह उनके राजनीतिज्ञ बनने की तैयारी कराता था—ठीक वैसे ही जैसे प्लेटो को आशा थी कि उसकी रिपब्लिक की सिद्धांत-योजना उसके संरक्षक-वर्ग को तैयार करेगी। सोफिस्टों को आधे पत्रकार और आधे व्याचार्य कहा गया है;¹ वे आधे शिक्षक और विचारक तथा आधे प्रचारक थे—प्रचारक उन नई और विविध, विरोधाभास-पूर्ण और विस्मयजनक बातों के जो दूसरों का ध्यान अपनी ओर सुरंत आकृष्ट कर लें। वे कुछ खोपी थे और कुछ दार्शनिक। इसलिए, पहला निष्कर्ष हो यह निकला कि सोफिस्टों का कोई एक संप्रदाय नहीं था, उनके कोई निश्चित बंधे-बंधाए सिद्धांत नहीं थे। दूसरे, उनकी गतिविधि किसी एक विषय तक सीमित न थी बल्कि वे अनेक विषयों के व्याचार्य और शिक्षक थे। अभी दो निपेचात्मक स्थापनाएँ और रहती हैं। एक तो यह कि 'सोफिस्ट' शब्द से आधुनिक पाठक की जो अर्थ ग्रहण करने की प्रवृत्ति होती है, वे उस अर्थ में सोफिस्ट नहीं थे यानी वे न तो कुतर्की थे और न अच्छी बात को घुरी सिद्ध करने के ही फेर में रहते थे। वे तो पेशेवर ज्ञान-व्यवसायी थे—जैसे कलाकार पेशेवर कला-व्यवसायी होता है, परंतु, पेशेवर होने के बावजूद उन्हें बेतन मिलना खररी नहीं था। प्लेटो और अरिस्टाटल ने सोफिस्टों की निंदा इसी कारण की है कि वे बेतन-भोगी थे। लेकिन, वास्तव में यह निंदा चौथी शताब्दी के सोफिस्टों की है (पाँचवीं शताब्दी के सोफिस्टों की नहीं)। इसीसेटीज की भाँति प्लेटो और अरिस्टाटल दोनों ही अपने आपको चौथी शताब्दी के सोफिस्टों से भिन्न समझते थे और इस भेद का आधार उनके अनुसार यह था कि वे उदार भाव से सहायी कलाओं (liberal arts) की शिक्षा देने थे और सोफिस्ट व्यवसाय-प्रणाली की शिक्षा व्यवसायी भाव से देते थे। यह सही है कि पाँचवीं शताब्दी के सोफिस्ट बेतन-भोगी थे—हालांकि वे अपने बेतन की राशि निश्चित करने का काम अक्सर सिय्यों के ही ऊपर छोड़ देते थे—लेकिन, यह भी सही है कि वे मानविकी विद्याओं (humanities) की भी शिक्षा देते थे और यह कार्य—कम से कम मूलतः—बेतन के लिए ही नहीं करते थे। दूसरे, सोफिस्ट सामान्य रूप से जामूल परिष्कृतवादी (radicals) भी नहीं थे; न उनका युग बाल्टेयर, रूसो और भिस्मार्क-सिद्धांत (Encyclopaedists)* के युग के समानांतर है। प्लेटो की रचनाओं में सोफिस्टों के संबंध में जो थोड़े-से निर्देश मिलते हैं, उनके आधार पर हमें

1. गम्पर्ट, ग्रीक थिक्स, अंग्रेजी अनुवाद के आधार पर, I, 413, 414।

* दिदरो, डी एलमवर्ट, क्वेज़ने, टर्नेट आदि अठारहवीं सदी के फ्रांसीसी लेखकों का वह वर्ग जिसने फ्रांसीसी भाषा में विश्वकोश का संपादन किया था। इस विश्वकोश में अपने समय के योग्यतम विद्वानों की रचनाएँ संकलित थीं और इसमें अपने समय के संपूर्ण ज्ञान को शब्दबद्ध करने का प्रयत्न किया गया था। फ्रांसीसी राज्य-शांति की भूमि तैयार करने में इस ज्ञान-साहित्य का और इसके निर्माताओं का प्रमुख योग रहा था।

सोफिस्टों को राजनीति में भयंकर समतावादी (Levellers)* या नीति-शास्त्र में नीरस¹ के पूर्ववर्ती या धर्म में वास्तव्यर को भाँति अनिश्चरवादी (Agnostics) नहीं मान लेना चाहिए। प्लेटो के प्रोटेगोरस नामक सवाद में प्रोटेगोरस के प्रति उसका जो स्वर है, उससे इसके विरुद्ध पर्याप्त चेतावनी मिल जाती है। सोफिस्टों की वास्तविक नवीनता इस बात में है कि उनमें आधुनिकताई दर्शन के विरुद्ध उम प्रतिप्रिया का पहला अवस्थान प्रकट हुआ है जिसकी चर्चा हम कर आए हैं और जो भिन्न रूप में ही सही एलियाई दर्शन में फिर प्रकट हुई। अभावामक रूप से देखें तो उन्होंने इस प्रकार के दर्शन की निष्कलता को प्रमाणित करने का प्रयास किया—जैसे गॉर्जियाज और प्रोटेगोरस ने—और भावात्मक रूप से उन्होंने मानवीय वस्तुओं के बारे में जाँच-पड़ताल करने की कोशिश की और इस दृष्टि से वे सान्द्रंतीय में सहमत थे। उनकी इस नई जिज्ञासा का समान पूरी तरह से व्यावहारिक था। यूनान के समस्त विचारकों की भाँति उनका उद्देश्य भी सही जीवन जीने में व्यावहारिक सहायता देना था। वे 'श्रेय' अथवा व्यावहारिक बुद्धिमत्ता की शिक्षा देते थे और राज्यों तथा परिवारों के सही-सही प्रबंध की बना दिखाने का दावा करते थे²। वे अन्याय के आदर्श (Lehre des Unrechts) का नहीं, बल्कि न्याय के आदर्श (Lehre des Rechts) का प्रचार करते थे।

दूसरी ओर, उनके अपने उद्भव और एथेंस की उन राजनीतिक परिस्थितियों ने—जिनमें वे शिक्षा देते थे—कुछ कठिनाइयाँ पैदा की और उनकी शिक्षा विकृत हो गई। वे अधिकांश में विदेशी थे जो मेटिकों के रूप में एथेंस में रहते थे। उन्हें अन्याय मेटिकों की भाँति काफी हद तक सामाजिक समानता तो मिल गई थी लेकिन वे राजनीतिक विशेषाधिकार से वंचित थे। गॉर्जियाज सिसली के सिओटिनी नगर का था, प्रोटेगोरस अबडेरा का और थ्रेसीमेकस एथेंस साम्राज्य के प्रोसिआई प्रदेश के कार्लीडोन नामक स्थान का। हिप्पियास का एलिस से संबंध था और प्रोडिकस किओस द्वीप का था। वे लोग एथेंस इसलिए आए थे कि एथेनी साम्राज्य के कारण एथेंस यूनान का बौद्धिक केंद्र हो गया था। लेकिन, स्वाभाविक था कि एथेंस में उन्हें जो शिक्षा मिले, वे धनी थे। धनिकों की स्वभावतः उन लोकतन्त्रात्मक सस्थाओं से कोई

* ईंगलैंड के गृह-युद्ध में संसद-समर्थकों की सेना का एक उग्र वर्ग जो आमूल वैधानिक सुधारों के पक्ष में था और चाहता था कि राजनीतिक, आर्थिक तथा धार्मिक आदि विविध क्षेत्रों में सभी लोगों को समान अधिकार प्राप्त हों।

1. जब हेरानिस्टस यह कहता है कि ईश्वर शुभ और अशुभ से परे है, तो लगता है वह अधिकतर सोफिस्टों की अपेक्षा नीरस के अधिक निकट आ गया है। लेकिन, कुछ अन्य सोफिस्ट भी नीरस की विचारधारा को मानने वाले थे। आगे पृष्ठ 109—11 से तुलना कीजिए। सब मिलाकर प्लेटो का यह सूत्र (रिपब्लिक, 493) याद रखना समझदारी की बात होगी कि जो कुछ यातावरण में समायोजित हुआ था, सोफिस्टों ने उसी को ग्रहण किया और स्पष्ट कर दिया।

2. प्रोटेगोरस, 318 b—319 A; तुलना कीजिए, रिपब्लिक, 600 c।

सहानुभूति नहीं थी जिनकी पेरोक्लीज ने एथेंस में प्रतिष्ठा की थी। सोफिस्ट कहते थे कि वे भाषण-कला और सामान्यतः व्यावहारिक योग्यता की शिक्षा देते हैं। धनी लोग ज्ञान तो प्राप्त करना चाहते थे पर अपनी स्वार्थ-सिद्धि के लिए। वे भाषण-कला सीखना चाहते थे—इसलिए कि लोक-न्यायालयों में दोषारोपों से अपना बचाव कर सकें, व्यावहारिक योग्यता का अर्जन करना चाहते थे ताकि चुनावों पर नियंत्रण रख सकें, राज्य में वैसा प्रभाव जमा सकें जिसका वे अपने को अधिकारी सम्मत्ते थे और संविधान को अल्पतम की दिसा में मोड़ सकें। लोचनवादियों की दृष्टि में सोफिस्टों द्वारा सिखाई गई भाषण-कला ऐसी लगती थी मानो वह बुराई को अच्छाई का जामा पहना देने की कला हो और “राज्य-प्रबंध की कला में शमता” “दलगत पद्धति की कला में निपुणता” प्रतीत हो सकती थी¹। उनके शिष्यों में से ही कुछ अल्पतम के नेता बने। थ्यूसीडाइड्स ने लिखा है कि 411 में जिस जाति की कोशिश की गई थी, उसकी योजना बक्ता एंटीफोन ने बनाई थी।

“व्यावहारिक योग्यता की दृष्टि से एथेंस में उसके जोड़ का कोई दूसरा आदमी नहीं था। वह भाषण और जोड़-तोड़ का सिद्ध आचार्य था। समा में या किसी आद-विवाद में वह अपनी मर्जी से कमी आने नहीं आता था। इसका कारण यह था कि वह बहुत चट समझा जाता था और लोग उस पर सदेह करते थे। लेकिन, जब वे लोग, जो न्यायालय में या सभा में किसी उद्देश्य को लेकर लड़ रहे हों, उससे सलाह मांगते थे, तब जितनी अच्छी सलाह वह देता था और कोई नहीं दे सकता था।”²

जब हम यह सोचते हैं कि सोफिस्ट—अनायास ही सही—इस प्रकार का व्यावहारिक प्रभाव डाल सकते थे और जब हम यह ध्यान में रखते हैं कि वे विवेक्षी थे, और एथेंस में उनकी स्थिति निरापद न थी, तो हम तुरंत ही यह समझ सकते हैं कि उन्हें कितनी कठिनाइयों का सामना करना पड़ता होगा और लोगों में उनके प्रति कितना द्वेष रहा होगा। पर, फिर भी, अगर हम यह याद न रखें कि उनके से बहुत से उनके रुढ़िवादी थे, तो हम उनके साथ अन्याय ही करेंगे। हरकुलीज के बयान की कथा का मेलक प्रोटिक्रम नीतिसास्त्र का प्रचारक था। वह प्राचीन इतिहास में अपने नागरिक कर्त्तव्यों के पालन के लिए प्रख्यात है। प्रोटैगोरस भी—जिसने प्लेटो की आंति रिपब्लिक क्षीपक से एक वृत्ति रची थी और जो सोफिस्टों में सबसे महान् था—उतना ही रुढ़िवादी था। यह सच है कि उसके बारे में कहा जाता है कि एक ऐसी रचना के अपराध में उसे एथेंस से देश-निकाला दे दिया गया था जिसमें उसने देवताओं के अस्तित्व का निषेध किया था। लेकिन, चायद उसकी रचना में देवताओं को जान पाने की सम्भावना का ही निषेध किया गया था और

1. बर्नट, पृ० ६०, पृ० 173.

2. थ्यूसीडाइड्स, VIII. 68. जेब, एडिंक ओरेटर्स, पृ० 1 पर उद्धृत। जेब ने लिखा है (पृष्ठ 3): “उस पर सोफिस्टों का असर अवश्य पड़ा होगा लेकिन इस बात का कोई प्रमाण नहीं मिलता कि वह किसी खास सोफिस्ट का शिष्य रहा था”।

यह बिल्कुल संभव है कि उक्त असंभावना दिखाकर उसने यह जिज्ञा दी हो कि “नगर जिन देवताओं की उपासना करता है, उनकी उपासना करना” और विधि के अनुसार उचित धर्म-निष्ठा का परिचय देना ही कर्तव्य है। अगर प्रोटोगोरस व्रांतिकारी होता तो युरी में ऐसेही उपनिवेश की स्थापना में सहायता देने के लिए पेरीक्लीज उसे नियुक्त न करता।

(ग) प्रोटेगोरस और शूल् के सोफिस्ट

लिओटिनी का गॉर्जियाज प्रोटेगोरस के बाद (427 ई० पूर्व में) एथेंस आया था। लेकिन, हम उसकी शिक्षा पर पहले विचार करेंगे क्योंकि वह प्रोटेगोरस की शिक्षा से अधिक आसान और अधिक नियंघात्मक है। वह मूलतः भाषण-शास्त्र का अध्यापक था और सौसी के विकास पर उसने बड़ा भारी प्रभाव डाला था। प्लेटो ने अपने जिस संवाद में भाषण-शास्त्र की विवेचना की है उसका दीर्घक उसने गॉर्जियाज के नाम पर ही रखा है। गॉर्जियाज ने नैतिक और राजनीतिक दर्शन की ओर ध्यान नहीं दिया। परंतु, उसने सत्कालीन भौतिक दर्शन की आलोचना की और उसकी सारहीनता सिद्ध करके इस स्थापना में योग दिया कि मानव जाति के अध्ययन का उपयुक्त विषय मनुष्य ही है। उसके विवेचन की श्रम स्थिति प्रसिद्ध थी। उसने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि न अस्तित्व संभव है, न ज्ञान और 'वित्' की शिक्षा संभव है। वह वक्ता और शिक्षक था, अतः उसका विचार यह तो ही नहीं सकता था कि हर चीज ऐसी होती है जिसका न संश्लेषण हो सकता है, न व्याख्या। प्रोटेगोरस के सिद्धांत की भांति उसकी स्थापना भी भौतिकविदों और उनके अनन्य आदि तत्त्व के सिद्धांतों के विरुद्ध मानी जानी चाहिए। भाषण-शास्त्र की बात दूसरी है। उसकी स्थापना संश्लेषणीय भी थी और निर्वचनीय भी। यदि उसने यह कहा कि सत्य नाम की कोई चीज नहीं है, तो यह उस सत्य के बारे में कहा था जिसकी चर्चा *अगोनिमाई* दार्शनिकों ने की थी। उसके कथन का नैतिकता से कोई संबंध नहीं था और न उसमें यह भाव था कि नैतिक सत्य जैसी कोई चीज नहीं होती अथवा नैतिक जगत में 'जिसके पास साठी हो उसी की भैंस' होती है।

अवडेरा का प्रोटेगोरस (500—430 ई० पूर्व) गॉर्जियाज से पहले एथेंस आया था। भौतिकविदों पर गॉर्जियाज ने जो प्रहार किया था, उसे प्रोटेगोरस ने गति दी पर उसकी आलोचना अपेक्षाकृत अधिक रचनात्मक थी। गॉर्जियाज के विपरीत वह नैतिक और राजनीतिक दार्शनिक था। गॉर्जियाज और सब सोफिस्टों

की भांति वह वस्तुत्व-कला का अध्यापक था और इस संदर्भ में उसका महत्त्व पीली के क्षेत्र में उतना नहीं है, जितना कि तर्कशास्त्र के क्षेत्र में। हालांकि कहते हैं वह उपयुक्त शब्द-विधान (accidence) पर बहुत जोर देता था और उसने इस विषय पर एक ग्रंथ भी लिखा था। वह पहला यूनानी था जिसने तर्क (dialectic) की शिक्षा दी। कहते हैं उसने दुर्बल पक्ष को सबल बनाने का काम अपने हाथ में लिया। वह अपने शिष्यों को साधारण विषयों की शिक्षा देता था अथवा वह उन्हें ऐसे विषय तैयार करा देता था जिन्हें बहुसंख्य में तुरंत प्रयोग के लिए वे कठम्प कर लेते थे। अपने तर्क तथा विवादमूलक विषयों के द्वारा उसने तर्क-कला के विकास में घोड़ा-बहुत योग दिया। परन्तु, उसकी महत्ता का भूम आधार वह दर्शन है जिसका उसने आयोनियाई भौतिकविदों के विरोध में प्रतिपादन किया। द्रष्ट, और द प्रोअर्स नामक ग्रंथ में उसने सत्ता में अतिनिहित एबना को खोज निकालने की उनकी चेष्टाओं के विरुद्ध स्वस्थ अनुभववाद (empiricism) का प्रतिपादन किया। 'इस दृष्टि में जो कुछ है, उसका एकमात्र मानदण्ड मनुष्य है' व्यक्ति की व्यवहार बुद्धि के माप अथवा निर्धारण के अनुसार चीजों का अस्तित्व होता है या नहीं होता—यह धृष्ट जिस रूप में हमारे सामने है, सगता है वह हम अर्थम व्यक्तिवाद (individualism) से बांध देता है। प्रत्येक व्यक्ति को जो चीज जिस रूप में दिखाई पड़ती है, उसके लिए उसका उसी रूप में अस्तित्व होता है। यदि हम इस मानसिक दर्शन को नैतिक क्षेत्र में उतारें, तो स्पष्टतः हमें नीतिशास्त्र और राजनीति के एक ऐसे व्यक्तिवादी सिद्धांत की स्वीकार करना होगा जिसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति स्वयं ही इस बात का मापदण्ड अथवा व्यवस्थापक होता है कि सही क्या है पर, प्रोटेगोरस का यह सिद्धांत नहीं था। यह सच है कि उसने यह माना कि बिन्ही दो व्यक्तियों के लिए हर चीज के दो परस्पर विरोधी पक्ष (counts) अथवा दो प्रकार के निर्णय हो सकते हैं और वे उन दोनों व्यक्तियों के लिए सही भी हो सकते हैं। लेकिन, प्रोटेगोरस का विचार था कि उनमें से एक अधिक प्रबल हो सकता है और होगा भी। उसका पहना था कि तर्क के द्वारा उसे और भी अधिक प्रबल करके दिखाना चाहिए। स्पष्ट है अधिक प्रबल पक्ष देखने में प्रकृत सगता है। वह किसी वस्तु का प्रकृत व्यक्ति द्वारा किया गया माप होता है। व्यक्ति की समझ भागिरकार सामान्य ही रहती है और माप अनन्य नहीं होना यत्कि वह प्रकृत बुद्धि के सामान्य मानक के अनुसार होता है। निष्कर्ष यह निकलता है कि प्रोटेगोरस कोरा व्यक्तिवादी नहीं था। वह अनुभववादी था और मनुष्य की प्रकृत व्यवहार-बुद्धि में उसका विश्वास था। फिर, यह भी निष्कर्ष निकलता है कि जब वह दुर्बल पक्ष को सबल बनाने की बात करता है, तो उसका मतलब यह नहीं होता कि प्रत्येक व्यक्ति को अधिकार है कि वह अपने दृष्टिकोण को किसी भी तरह से विजयी बनाए। वह तो व्यवहार-बुद्धि के इस अधिकार का समर्थन करता है कि वह प्रकृत विश्वास को इसलिए उचित ठहरा सकती है कि वह प्रकृत विवेक के अनुकूल है।

इस सिद्धांत में कुछ रुढ़िवाद है। आखिरकार, जो चीज जैसी दिखाई पड़ती है, वैसी ही होती है—सत्तं सिर्फ यह है कि उसे समझने के लिए सही समझ से काम लिया जाए। प्रोटेगोरस का नैतिक और राजनीतिक दर्शन निश्चित रूप से रुढ़िवादी

है। उसने माना कि सृष्टि में जो कुछ भी है उसका मानदंड मनुष्य है। यह प्रत्यक्षतः व्यक्तिवादी सिद्धांत है पर इस सिद्धांत के साथ उसने इस विश्वास का समन्वय किया कि प्रकृत सामान्य बुद्धि सही होती है। इसी तरह उसने व्यक्तिगत आवश्यकताओं से राज्य की उत्पत्ति की धारणा का व्यापक विधि की सर्वोपरिता के सिद्धांत के साथ समन्वय किया। जिस तरह वह यह नहीं मानता कि भौतिक सृष्टि की एक ही 'प्रवृत्ति' है जो सामान्य बुद्धि के लिए अगोचर है और जो समस्त प्रत्यक्ष बोध का खडन करती है, उसी तरह वह यह भी नहीं मानता कि मानव-समाज की एक ही प्रकृति है जिसे अनेक पीढ़ियों की नैतिक बुद्धि भी देख-समझ नहीं पाई है और जो मनुष्य की समस्त विधियों के प्रतिकूल है। आयोनिया के भौतिकविदों के विरुद्ध वह धनुषबज्रमय बुद्धि का पक्ष लेता है। जो लोग मानव-व्यापारों में प्रकृति-शासन के हिमगमती हैं, उनके विरोध में वह विधि-शासन का और विधि-शासन द्वारा व्यवृत ठोस नैतिक भाव का समर्थन करता है। हमें प्रोटैगोरस की नैतिक और राजनीतिक शिक्षा के बारे में जो जानकारी मिलती है, उसका आधार प्लेटो है। लेकिन, यह मानना सकारण है कि प्रोटैगोरस नामक रचना में उसकी शिक्षाओं का यथावत् निरूपण किया गया है¹। हमें प्लेटो से पता चलता है कि उसने राज्य का शिक्षा के साथ संबंध स्थापित किया और राज्य का भावन एक शिक्षा-संस्था के रूप में किया जो सच्ची यूनानी प्रणाली है। उसने अपने दृष्टिकोण की स्थापना कुछ तो साहस्य के द्वारा और कुछ समाज की उत्पत्ति के सिद्धांत के द्वारा करने का प्रयास किया। उसने बताया कि जैसे अध्यापक अपने शिष्यों के सामने ध्रुव नदियों की रचनाओं के शिक्षाप्रद उद्धरण रखता है, और शिष्यों को उन्हें खानी याद करने के लिए तथा अपने आपकी उनके अनुरूप ढालने के लिए बाध्य करता है (325 D—326 A), वैसे ही नगर अपने नागरिकों के सामने विधियाँ रखता है और उन्हें वे विधियाँ सीखने और उनके अनुरूप रहने के लिए बाध्य करता है (326 C—D)। उसने अपने समाज-उत्पत्ति के सिद्धांत में मानव-विकास की तीन अवस्थाएँ मानी हैं। पहली अवस्था (320 D—322 B) प्राकृतिक अवस्था है। मनुष्य उद्योग तथा कृषि की कलाएँ जानते थे, परन्तु वे नागरिक जीवन की राजनीतिक कला से परिचित नहीं थे। नगर तो सब थे नहीं। वे जंगली जानवरों के शिकार हो आया करते थे। आवश्यकताओं से विवश होकर ही उन्होंने नागरिक समुदायों का निर्माण किया। इस प्रकार, वे विकास की दूसरी अवस्था में पहुँचे (322 B)। इस अवस्था में उन्होंने नगरों की स्थापना करके आपस में एका करने का और अपनी रक्षा का प्रयत्न किया। पर, यद्यपि उन्होंने नगरों का निर्माण कर लिया था, फिर भी उन्हें राजनीतिक कला का कोई ज्ञान नहीं था। हर आदमी अपने साधियों को सब तक चोट पहुँचाता रहता था जब तक कि वे लोग बिखर कर नष्ट नहीं हो जाते थे। फिर तीसरी अवस्था

1. नाटोप (प्लेटोस स्टार्ट अंट डी इडी डेयर, जोसियाल पाडोगोगिक) ने लिखा है कि प्लेटो के सिद्धांतों के साथ प्रोटैगोरस के सिद्धांतों का मिलना इस बात का प्रमाण है कि वे वास्तव में प्रोटैगोरस के ही सिद्धांत हैं क्योंकि पुराने लेखकों का कहना है कि प्लेटो की रिपब्लिक के विचारों का प्रोटैगोरस की रचनाओं से काफी साम्य है (डायोयेनीज सायटियस, III, 25)।

(322 C—D) धुरु हुई। जेबस ने हरमीज को नीचे की दुनिया के लोगों के पास भेजा। हरमीज ने नई नीव के नगरों में एकना के सूत्र और व्यवस्था के सिद्धांत के रूप में 'थडा' और 'न्याय' की प्रतिष्ठा की। इस प्रकार, अन में, राज्य का आविर्भाव हुआ। इस अंतिम रूप में राज्य एक आध्यात्मिक समाज है। वह देवताओं की ओर से स्वीकृत है और 'थडा' तथा 'न्याय' के आध्यात्मिक मूर्तों द्वारा एकता के बंधन में बंधा हुआ है। इस रूप में वह अपने मदरसों की शिक्षा का सर्वोच्च माध्यम है। वह उन्हें इस तरह शिक्षा देता है कि वे उसकी विधि की आत्मा से परिचित होकर पूर्ण मनुष्यत्व को प्राप्त करें। "इस प्रकार, राज्य मनुष्य शिक्षक होता है; उसका संपूर्ण कार्य शिक्षा और सम्मति देने का है। व्यक्तिगत शिक्षक—पिता हो या माना, अध्यापक हो या सोफिस्ट—समुदाय का अभिकर्ता और सामान्य इच्छा का माध्यम मात्र होता है"।

इस शिक्षा-सिद्धांत का पूरा-पूरा अभिप्राय क्या है?—इसकी चर्चा हम बाद में, प्लेटो के प्रोटैगोरस पर विचार करते समय, करेंगे (अध्याय 7 सं० [ग])। स्पष्ट है यह सिद्धांत प्लेटो के सिद्धांत से बाज़ी मिला-जुला है। यह ठीक है कि रिपब्लिक में प्लेटो ने विज्ञान तथा दर्शन की शिक्षा की परखी करके और दार्शनिक राजाओं के शासन का प्रतिपादन करके इस सिद्धांत को और आगे बढ़ा दिया है, पर, इसमें संदेह नहीं कि रिपब्लिक के पीछे प्रोटैगोरस से मिलनी-जुलती भावना सक्रिय रही है। प्रोटैगोरस व्यक्तिवादी नहीं है। वह प्राकृतिक अवस्था (State of Nature) की बात भले ही करे और भले ही बहे कि नगरों की नीव इच्छापूर्वक डाली गई है, लेकिन फिर भी वह सामाजिक संविदा (social contract) के सिद्धांत का समर्थक नहीं है। जो नगर बाद में बने वे कायम रहे जबकि पहले वाले नगर नष्ट हो गए और इसका कारण यह था कि बाद के नगरों की नीव संविदा पर नहीं रखी गई थी बल्कि उससे बड़ी अधिक गहरी थी। इन नगरों में जो राज्य बने उनके उद्देश्य "एक दूसरे के विरुद्ध मनुष्यों के अधिकारों की संविदापूलक गारंटी" की अपेक्षा कहीं अधिक व्यापक थे। संविदा-सिद्धांत की नीव डालने के कारण हम प्रोटैगोरस को सोफिस्ट लाइकोफोन का अवगामी नहीं कह सकते। बल्कि यह कहना ब्यादा सही होगा कि जब उसने न्याय के देवी आधार पर स्थित शिक्षा-राज्य का सिद्धांत सिखाया तो वह प्लेटो का अवगामी बन गया। उसने निश्चय ही राज्य की ईश्वर का आदेश माना और माना कि वह संविदा पर आधारित, मानवीय मृष्टि नहीं, बल्कि उसका अस्तित्व देवी विधान पर निर्भर है। राजनीतिक कला की शिक्षा देने का दम भरने वाले महान् शिक्षक के लिए राज्य के शिक्षा-सिद्धांत का प्रतिपादन करना स्वाभाविक था और यदि प्रोटैगोरस का यह विश्वास रहा हो—जैसा कि प्लेटो ने संकेत दिया है—कि उसकी शिक्षा अवरिह्य है, तो इस उरसाह के लिए हम उसे क्षमा कर सकते हैं। कुछ भी हो, वह यह तो अवश्य मानता था कि जीवन की सही रास्ते पर लाने के लिए विधि एक श्रेष्ठ शिक्षक है। उसने अगर यह आप्रह

1. नाटोपं, पू० कृ०, पृ० 7।

2. रिपब्लिक, 600 c.

किया कि मेरा प्रशिक्षण आवश्यक है तो यह भी स्वीकार किया कि सामाजिक जीवन अपने आप में एक प्रशिक्षण है।

अतः, प्रोटैगोरस की शिक्षा में 'प्रवृत्ति' और 'विधि' के बीच कोई विरोध नहीं है और यदि उनमें कोई परस्पर विरोध है भी तो उसने विधि को उच्चतर माना है क्योंकि उसके पीछे देवी स्वीकृति है और उसने लोगों को उस प्राकृतिक अवस्था से उबारा जिसमें वे पशुओं से किसी तरह बेहतर न थे। प्रोटैगोरस व्यक्तिवाद का भी प्रचारक नहीं—अतिमानव (superman) का तो और भी नहीं। व्यक्ति की अपेक्षा राज्य में उसकी ज्यादा दिलचस्पी है। वह कुशल और सबल आदमी के इस अधिकार को स्वीकार नहीं करता कि वह अपने अनुयायियों को दबाए रहे। उसकी स्थापना तो यह है कि कि जेंअस के आदेश से 'न्याय' और 'श्रद्धा' में सभी का समान भाग है और चूंकि उसके पक्षस्वरूप सभी को राजनीतिक वृत्ता का समान वरदान प्राप्त होता है, अतः राजनीतिक विचार-विनिमय में सबका समान महत्त्व होता है और समान दिलचस्पी। (प्रोटैगोरस, 322 C—323 A)। इस प्रकार, सोफिस्ट होने के नाते, प्रोटैगोरस राज्य का मसौदा था। उसने विधि की पवित्रता की और राज्य के सदस्यों की समानता की शिक्षा दी। पाँचवीं शताब्दी के अन्य सोफिस्टों में दो ही सोफिस्ट—क्रिटीस का प्रोटिक्लस तथा एलिस का हिप्पियास—ही ऐसे थे जिन्होंने अपनी पीढ़ी में कुछ यश पाया। इतिहास में प्रोटिक्लस का उल्लेख केवल नीति-शास्त्र के अध्यापक और व्याकरण के आविष्कारों के रूप में है। उसने पर्यायों के भेद की ओर विशेष ध्यान दिया था। एलिस के हिप्पियास के बारे में हम देख ही चुके हैं कि वह यह प्रश्न रचता था कि ज्ञान सार्वभौमिक¹ है। वह स्मरण-शक्ति बढ़ाने की एक प्रणाली सिखाने का दावा करता था। वृत्त को वर्ग का रूप देने में उसकी बंसी ही दिलचस्पी थी जेंतो आगे चल कर हॉग्स में दिखाई पड़ी। जेंनोफॉन² ने न्याय के स्वरूप और विधि के साथ उसके संबंध के बारे में हिप्पियास और साक्रेटीज की बहस का विवरण प्रस्तुत किया है। यदि इस विवरण को सही मानें, तो हम देखेंगे कि हिप्पियास का भी एक विधि-दर्शन था और वह दिलचस्प भी है। वह साक्रेटीज के इस विचार से सहमत है कि विधि और न्याय का विस्तार एक जैसा है और न्यायसंगत तथा विधिसंगत होना एक ही बात है। पर, उसे इस बात से परेशानी होती है कि जो लोग विधियाँ बनाते हैं, वे ही अक्सर उन्हें रद्द कर देते हैं और बदल डालते हैं। वह यह भी मानता है कि कुछ ऐसी अलिखित विधियाँ होती हैं जिनका प्रत्येक देश में एक ही तरह से पालन होता है और जो मनुष्य की बनाई हुई नहीं हो सकती (क्योंकि मनुष्य उन्हें बनाने के लिए कभी एक जगह इकट्ठे न हो सकें होंगे और अगर हो भी गए होंगे तो कभी एक दूसरे को समझ नहीं सके होंगे)। इन विधियों का निर्माण निश्चय ही देवताओं ने किया होगा। एक ऐसी प्राकृतिक विधि के अस्तित्व की बात जो प्रत्येक राज्य की सकारात्मक विधियों (positive laws) से भिन्न और उनसे उच्चतर हो (उच्चतर इसलिए कि वह उनकी तरह

1. प्लेटो, हिप्पियास माइनर, 368 B—E.

2. मेमोराबिलिया, IV. 4.

मानवीय अधिनियम के फलस्वरूप नहीं बल्कि दैवी आदेश से जन्म लेती है) स्पष्ट रूप से प्राकृतिक विधि तथा सकारात्मक विधि के विरोध को जन्म दे सकती है। प्राकृतिक विधि सार्वभौम और दैवी होती है, सकारात्मक विधि स्थानीय और मानवीय। प्रोटेगोरस के एक अवतरण में प्लेटो ने संकेत किया है कि इस प्रतिपक्षता की हित्थियास ने स्थापना की थी। एलिम के इस अज्ञानवी हित्थियास के मुल में एथेंसवासियों श्रोताओं के प्रति यह कहलवाया गया है; "मैं आप सब को विधि के आधार पर तो नहीं, लेकिन प्रकृति के आधार पर सजातीय, सभ्य और साधो-नागरिक मानता हूँ। जो परस्पर समान होते हैं, वे प्रकृति के आधार पर परस्पर संबंधित होते हैं। लेकिन, विधि मनुष्य को सत्ताती रहती है और हिंसा के बल पर अवसर (मनुष्य को) प्रकृति के विरोध में लड़ा कर देती है"। हित्थियास के ये शब्द सिनिको के विश्व-राज्य के उस विचार का आभास देने लगते हैं जिनमें सभी मनुष्य बराबर के साधो-नागरिक हों। जो भी हो, यहाँ प्रकृति और विधि के बीच जिस प्रतिपक्षता का संकेत दिया गया है, उसका भारी महत्व है। यह हमारे सामने सोफिस्टों की एक नई और उग्र प्रकृति का उद्घाटन करती है। अब प्रकृति का चाहे कुछ भी अर्थ समझा जाए, यह विधि के विरुद्ध है। प्रकृति का गिहावन विधि के ऊपर है। प्रकृति को इस प्रतिष्ठा का अंतिम परिणाम यह होगा कि शिक्षा के संदर्भ में व्यक्ति राज्य और उसकी विधियों के नियंत्रण से—जिन्हें अब केवल बंधन समझा जाता है—स्वतंत्र हो जाएगा। कुछ अतिशय उत्साहियों के लिए तो यह अति-मानव की प्रतिष्ठा हो सकती है।

(घ) प्रकृति और विधि का विरोध

उप सोफिस्टो के विचार से प्रकृति और विधि के विरोध का अभिप्राय यह था कि परंपरा, रुढ़ि और सस्थाओं का नैतिक तत्व, मानव-जीवन के प्रथम सिद्धांत की धारणा पर आधारित नैतिकता को आदर्श संहिता के विरुद्ध था। यह विरोध कैसे पैदा हुआ ? यह समझने के लिए हमे आयोनिया के भौतिक दार्शनिकों के सिद्धांतों का शायद फिर से अनुशीलन करना चाहिए¹। जब आरम्भिक भौतिकविदों ने मूर्त जगत् के समस्त परिवर्तनों के मूलवर्ती स्थायी आधार को पाने का प्रयास किया, तो उन्होंने उसे सदा किसी मूर्त पिंड के रूप में देखने की कोशिश की। पायथागोरस की 'संख्याओं' का विस्तार भी 'देव' में था। एनाक्सागोरस का 'विदेक' भी अतसंगतता एक तत्त्व ही था। परन्तु, यदि ससार का स्थायी आधार मूर्त है और प्रत्यक्ष बोध का ससार भी मूर्त है—सूत्र रूप में कहे तो यदि दोनों का ही आधार जड़ है—तो दोनों में से एक निश्चय ही अयथार्थ होगा। नतीजा यह हुआ कि वास्तविक प्रत्यक्ष बोध के ससार को अयथार्थ माना गया। प्रकृति के नए अर्थ ने इन्द्रिय-सापेक्ष ससार के अर्थ अस्तित्व का निषेध कर दिया। पदार्थ के अणुवादी सिद्धांत के सस्थापक, अवधेरा के डिमोक्रिटस का यह कथन महत्वपूर्ण है : "रंग और स्वाद का अस्तित्व अगर है तो केवल रुढ़ि के कारण—वास्तव में सत्ता या तो अणुओं की है या शून्य की"। हम कह सकते हैं कि भूल यह थी कि वस्तुओं के स्वरूप को स्थूल मान लिया गया। यदि उसे अमूर्त माना जाता—दिन प्रति-दिन के ससार से बाहर की वस्तु नहीं, बल्कि जीवन-सिद्धांत के रूप में अंतरण और अतनिहित माना जाता—तो आवश्यक न था कि इसी प्रकार का परिणाम निकलता। इसी प्रकार, जब आरम्भिक नीतिवादियों ने मनुष्य के जीवन और संस्थाओं के नैतिक जगत् के समस्त प्रवाह में निहित स्थायी आधार अथवा 'प्रकृति' का पता लगाने का प्रयास किया, तब वे किसी सूक्ष्म तत्व की नहीं बल्कि एक संहिता की खोज कर रहे थे और यह ऐसी संहिता थी जो इस प्रकार की अनेक संहिताओं के आधार-स्वरूप थी। इस

प्रक्रिया का परिणाम यह हुआ कि वे नैतिकता के जिस स्थायी आधार को पाने का प्रयास कर रहे थे वह वास्तविक जीवन की अनेक संहिताओं और विधियों के प्यंशक के रूप में ग्रहण किया गया। नैतिकता की आदर्श संहिता का साधारण संहिताओं से केवल विरोध का ही माता हो सकता है। साधारण संहिताएँ आदर्श संहिता का विरूपण और विवृत्तियाँ मात्र होती हैं। भौतिकी की भाँति यहाँ भी भूल यह थी कि स्थायी आधार को उन तथ्यों की अपेक्षा कम भौतिक और वस्तुपरक नहीं माना गया जिनके मूल में वह स्थिर था। यहाँ भी नैतिकता की 'प्रकृति' को नैतिक जीवन की साधारण प्रथा के सदृश में बाहरी—और इसलिए विरोधी समझने की भूल की गई। चिन्तन का सक्षय उस आंतरिक घेतना की खोज करना होना चाहिए था जो साधारण नैतिक जीवन के क्षेत्र में परिष्कृत हो और जिससे साधारण भौतिक जीवन का क्षेत्र संप्राप्त बनता हो। वास्तव में हुआ यह कि उसने भौतिक संसार की 'प्रतीतियों' और नैतिक मृष्टि की 'प्रथाओं' मात्र को नष्ट करने के लिए धातु और भौतिक 'प्रकृति' की विभाजक तलवार का प्रयोग किया।

इस आधार पर आदर्श संहिता वह सब कुछ होगी जो साधारण संहिताएँ नहीं होती। यह आदर्श संहिता नैतिक और राजनीतिक व्यापार की 'प्रकृति' होती है और साधारण संहिताओं से इसका विरोध होता है। जिस प्रकार साधारण पदार्थों के विरुद्ध मान कर भौतिक संसार की प्रकृति देशपरक विस्तार की अपेक्षा शुद्ध परंतु भूत विवेक की समझी जाने लगी, उसी प्रकार नैतिक संसार की 'प्रकृति' को भी सामाजिक जीवन के साधारण नियमों के विरुद्ध माना गया और उसे व्यक्ति के सुख और संतोष में ही निहित समझा जाने लगा। आयोनिवाई दार्शनिकों के भौतिक सिद्धांतों और अधिक उग्र सोफिस्टों के नैतिक सिद्धांतों में यहाँ जो साहचर्य बताया गया है, उस पर कुछ और विचार करने की आवश्यकता है। सोफिस्ट आयोनिवाई संप्रदाय के भौतिक दर्शन के विरुद्ध प्रतिक्रिया भले ही व्यक्त करते हों पर वह भी सर्वथा संभव है कि उनमें से अनेक पर उसकी भौतिकवादी प्रकृति का प्रभाव पड़ा था। कुछ भी हो, इस विचार के साक्ष्य स्वयं प्लेटो के शब्द हैं कि मानव जीवन के विषय में उनकी संवत्सना के मूल में भौतिक संसार की संकल्पनाएँ निहित थी। संसार का भौतिकवादी दृष्टिकोण ही 'जिसकी साठी उसकी भँस' के सिद्धांत की जन्म देता है—और वह दृष्टिकोण यह है कि यहाँ न ईश्वर है, न विवेक^१। उन्होंने आरंभ इस धारणा से किया कि जिस भौतिक संसार में हम रहते हैं वह 'विवेक' के द्वारा अस्तित्व में नहीं आया और न वह ईश्वर की सृष्टि है, बल्कि प्रकृति और संयोग के द्वारा उत्पन्न हुआ और उसकी इकाइयाँ "अपनी-अपनी अंतर्भूत शक्ति के संयोग से आपस में मिल गई थी।" लोगों ने अपनी इन्हीं धारणाओं के अनुसार अपने नैतिक

1. "यदि हम नैतिक यथार्थ को उस संहिता में खोजने के बजाए जो पहले से विद्यमान नैतिक संहिताओं की बाँधने वाली शक्ति प्रदान करती है,—उन नियमों की संहिता में खोजें, जो वास्तव में बंधनकारी हों, तो हम निश्चय ही पहले वाली संहिता को मनमानी और अवैध मानेंगे"। (इंटरनेशनल जनल ऑफ एथिक्स, VII. 330)।

2. सॉब, 889 और क्रमशः ; आगे अध्याय 16, खंड (ख) से तुलना कीजिए।

दर्शन का आविष्कार कर लिया है। उनका विचार है कि भौतिक संसार की तरह नैतिक संसार में भी, प्रत्येक "इकाई की अंतर्भूत शक्ति" का संयोग रचना का प्रधान तत्त्व होना चाहिए और "प्रकृति के अनुसार सही यह है कि यथारक्ति दूसरों के ऊपर प्रभुता जमा कर रहा जाए।" उनका विश्वास है कि इसका विरोध करने वाली जितनी भी मानव-विधियाँ हैं—और ये विभिन्न स्थानों में विभिन्न प्रकार की हैं—सब कला और रुढ़ि की उपज हैं और ऐसी विधियों के अनुसार जिनका कोई प्राकृतिक औचित्य नहीं, दूसरों की दासता में रहना बेहदगी है। व्यक्ति अपने बल से जो कुछ जीत सके उस पर उसका अधिकार होता है। यह सही है कि अपने इस तर्क में प्लेटो चिंतन के विकास का आदर्श की दृष्टि से विवेचन कर रहा है, ऐतिहासिक दृष्टि से नहीं। यहाँ वह भौतिक संसार के प्रकृतिवादी दर्शन और नीतिशास्त्र की प्रकृतिवादी संकल्पना का आंतरिक सादृश्य दिखा रहा है जिसे दार्शनिक मानस स्पष्ट देख पाता है। आंतरिक सादृश्य का अर्थ यह नहीं कि ऐतिहासिक संबंध भी हो। सोफिस्ट बलवान के प्राकृतिक अधिकार की बात करते थे। पर यह हो सकता है कि भौतिक संसार के संबंध में उनका कोई भी दर्शन न रहा हो—यदि हम यह भी देख ही चुके हैं कि सोफिस्ट आमतौर से जानबूझ कर अपना ध्यान ऐसे दर्शन से दूर हटा लेते थे। फिर भी यह दर्शन वातावरण में व्याप्त था। और जिसने यह समझ लिया हो कि हमारी पीढ़ी में विकास का वैज्ञानिक सिद्धांत नैतिक और सामाजिक दर्शन के क्षेत्र में जाने-अनजाने किस हद तक पैठ गया है, वह प्लेटो के तर्क के मूल सत्य को समझने में झुक नहीं सकता।

(इ) सोफिस्ट एंटीफोन

पाँचवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध के सोफिस्ट साहित्य का अभी हाल में जो अंश प्राप्त हुआ है, उससे प्लेटो द्वारा वर्णित संप्रदाय के विचारों का पता लग जाता है। यह अंश सोफिस्ट एंटीफोन की एक रचना का है¹। यह एंटीफोन अपने उस सम-सामयिक और नामराशि, यकना एंटीफोन से भिन्न है जो 411 की प्राति का अवरतंत्री नेता था। यह एंटीफोन अनेक विषयों का लेखक था। प्राचीन काल के आलोचकों का कहना है कि उसकी लेखनी से इंटरप्रेटेशन ऑफ ड्रीम्स, काकई, स्टुट्समैन तथा दृष नाम के ग्रंथों की रचना हुई। यह जो अंश हाल ही में मिला है, उसकी अंतिम पुस्तक में से है। दृष नामक ग्रंथ दो भागों में था। इसमें मुख्यतः नीतिकी और तत्त्वमीमांसा के प्रश्नों का विवेचन था। लेकिन, इस नए अंश से प्रमाणित होता है कि उसमें नीति-शास्त्र और राजनीति के प्रश्नों का भी विवेचन किया गया था। यह काफी महत्व की बात है क्योंकि इससे ऊपर व्यक्त किए गए इस विचार की पुष्टि होती है कि नीतिकी से संबंधित रचनाओं में भी मानवीय कार्य-व्यापारों का विवेचन हुआ करता था। लेकिन, एंटीफोन की रचना का यह नया अंश इससे भी आगे एक और विचार की पुष्टि करता है। इससे पता लगता है कि नीतिक और नैतिक चिंतन में संबंध था और सृष्टि के प्रकृतिवादी दृष्टिकोण के फलस्वरूप नीति-शास्त्र और राजनीति की प्रकृतिवादी पद्धति का जन्म हुआ। यह संबंध कैसा था—इसका संकेत प्लेटो में मिलता है। दृष दीर्घक ग्रंथ के उक्त अंश में निश्चित रूप से इस पद्धति के दर्शन होते हैं। इसका महत्व यह है कि इसमें हम पहली बार

1. यह अंश *Oxyrhynchus Papyri*, XI. सं० 1364 पृ० 92—104 पर मुद्रित है। मैं इस अंश के लिए मि० जे० यू० पावेन का आभारी हूँ। उन्होंने ही इसकी ओर मेरा ध्यान आकृष्ट किया। ऊपर के पैराग्राफ लिखने के बाद मैंने यह अंश पढ़ा। इससे मेरे विचारों की पुष्टि होती है। इसका अनुवाद—जो डा० ग्रेनफेल के अनुवाद पर आधारित है—प्रस्तुत अध्याय के परिशिष्ट में दिया गया है।

एक ऐसे सोफिस्ट के विचार मूल रूप में पढ़ सकते हैं जो समझता था कि प्रकृति की प्रकृतिवादी संकल्पना विधि के विरोध में पड़ती है और जो प्रकृति को विधि से ऊपर मानता था। इसे ध्यान में रख कर हम प्लेटो के सोफिस्टवादी सिद्धांतों के विवेचन की परख कर सकते हैं। इसके आधार पर हम यह भी देख सकते हैं कि प्लेटो ऐसी स्थितियों की आलोचना नहीं कर रहा जो उसने केवल आलोचना के लिए ही गढ़ ली हों बल्कि वह ऐसे विचारों की आलोचना कर रहा है जो उस समय वास्तव में प्रचलित थे। इस दृष्टि से रिपब्लिक तथा प्लेटो के अन्य संवादों को समझने के लिए एटीफोन के इस अंश का काम महत्व नहीं है¹।

एटीफोन के विचार से 'प्रकृति' 'सत्य' या यथार्थ है जिसका उसने विवेचन किया है। उसने 'प्रकृति' की इस संकल्पना का दो दिशाओं में प्रयोग किया—एक तो राज्य की बनाई हुई विधि की—जिसे कोरा मत और कड़ि का मामला समझा जाता है—साख घटाने के लिए; और दूसरे इसलिए कि उस समय यूनानी तथा बर्बर का जो भेद प्रचलित था वह दूर हो जाए और यह ज्ञात हो जाए कि दोनों ही मानवता की समान 'प्रकृति' में भागीदार हैं। यदि हम पूर्ण कि 'प्रकृति' से उसका क्या अभिप्राय है, तो एक दम स्पष्ट उत्तर नहीं मिलेगा। एटीफोन की रचना के उक्त अंश से हमें केवल उन आधार-वाक्यों (premises) का स्वरूप ज्ञात हो जाता है जिनका शायद वह पहले उल्लेख कर चुका होगा और जिन्हें अब वह बस मानकर चलता है। कहते हैं प्रकृति के नियम आवश्यक हैं। वे अगर विधियाँ हैं तो उसी अर्थ में जिस अर्थ में गुरुत्वाकर्षण का नियम (law of gravitation) एक विधि है। अगर कोई उनका उल्लंघन करने का प्रयत्न करेगा, तो एक अनिवार्य प्रतिक्रिया होगी—जैसे यदि कोई गुरुत्वाकर्षण के नियम का उल्लंघन करे तो निश्चय ही गिर पड़ेगा। जहाँ तक हम समझते हैं, एटीफोन के विचार से यह प्रकृति का नियम है कि मनुष्य जीवन की साधना करे और मृत्यु से बचे। अतः उसे ऐसी चीजें पाने का प्रयास करना चाहिए जिससे जीवन का या सुख-सुविधा का उत्थान हो और ऐसी चीजों से बचना चाहिए जो उसकी मौत का कारण बन सकें या जिनसे उसे कष्ट मिले। यह हॉम्स जैसा सीधा प्रकृतिवादी दृष्टिकोण है। लेकिन, दोनों में एक अंतर है—हॉम्स का तो यह विचार है कि जब मनुष्य एक दूसरे के सपर्क में आते हैं तब वे प्रकृति का एक दूसरे की जान के ग्राहक होते हैं और इसलिए यह स्वाभाविक और आवश्यक है कि उन पर विधि का दबाव रहे ताकि वे एक दूसरे के जीवन का सम्मान करना सीखें। पर एटीफोन का मत है कि दबाव की विधि जीवन की प्राकृतिक विधि के प्रतिरूप है। मनुष्य को एक दूसरे के साथ मिल कर रहना होता है—इस तथ्य से जो समस्या पैदा होती है, उसकी ओर ध्यान उसने ध्यान ही नहीं दिया। वह अपूर्ण व्यक्तिवाद की

1. उक्त अंश से अनायास ही जर्मन विद्वानों का यह अनुमान भी मिथ्या सिद्ध हो जाता है कि एंटीफोन प्रोटेगोरस के ढंग का कूटवादी था और उसका विधि की प्रभुता में विश्वास था। इसी अध्याय में आगे पृ० 121—2 तुलना कीजिए। वह तो इसके विपरीत विधि का आलोचक और 'प्रकृति' का शिष्य है।

पद्धति का अनुसरण करता है¹। उसका तर्क है कि मानवीय विधि आचरण के नियमों की स्थापना करती है जो प्रकृति की इस विधि के प्रतिबल पड़ते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति को जीवन और सुख-सुविधा की साधना करनी चाहिए। मानवीय विधि के नियम संयोग के फल हैं : उनका आधार केवल प्रगविदा (covenant) और अभिसमय (convention) है। वे सत्य की नहीं, लोगों के मत की उपज हैं। वे हमें ऐसे कामों में प्रवृत्त करते हैं जो अप्राकृतिक हैं क्योंकि वे मन को सुख नहीं देते; उनके कारण सारा रस सूख जाता है, जिंदगी लचर हो जाती है। ये नियम हमें सिखाते हैं कि अपने पड़ोसियों पर कभी आक्रमण मत करो; बहुत करो तो इतना कि अगर तुम्हारे ऊपर आक्रमण हो तो अपनी रक्षा कर लो; कि अपने माता-पिता के साथ कभी कोई बुराई मत करो—पाहे वे भले ही तुम्हारे साथ बुराई करें; तुम तो घम बुराई का बदला भलाई से दो। इन सब तर्कों से एंटीफोन यह निष्कर्ष नहीं निकालता कि शक्ति सत्य में ही होती है या यह कि जीवन की अधिकाधिक परिपूर्णता के लिए व्यक्ति को यथाशक्ति, सुलभसुलभा और साहसपूर्वक विधियों का उत्पन्न करना चाहिए, परंतु यह वह निष्कर्ष अवश्य निकालता है कि जब दूसरों के जाने बिना विधियों का उत्पन्न किया जा सके, तब ऐसा करना अच्छा होता है। विधि के अधीन जो दंड दिए जाते हैं वे वास्तव में मनुष्य के मत से जुड़े हुए होते हैं; और अगर कोई मनुष्य के मत के कटघरे में आने से बचा रह सके तो वह इन सबों से भी बचा रहता है। आम तौर से और औसतन विधि का पालन करना गलत होता है, क्योंकि आम तौर से और औसतन विधियाँ प्रकृति के प्रतिकूल होती हैं और बुरा ठीक है—इसका प्रमाण प्रकृति होती है। हाँ, यह हो सकता है कि कभी विधि का पालन करना ही एक तरीका हो लेकिन यह भी बहुत कम होता है। जो अपने बचपन के निवारण के लिए विधि का भुँह जोड़ता है, वह अक्सर मोला खाता है क्योंकि अदालतें शायद ही कभी उचित रूप से यह काम संपन्न कर पाती हैं। इस बात का जितना मौका पीड़ित पक्ष को होता है कि वह अपने पक्ष को अच्छे ढंग से प्रस्तुत करे और ग्यावाधीनों से अपनी बात मनवा ले, उतना ही पीड़क पक्ष को भी होता है। संक्षेप में, यदि आपकी कसौटी यह हो कि सही क्या है, तो विधि का पालन करना अक्सर गलत होता है; यदि आप मसलहत की दृष्टि से देखें, तो कभी-कभी उसमें मसलहत हो सकती है। पर कुल मिलाकर वह किसी भी कसौटी पर खरा नहीं उतरता।

जैसे एंटीफोन यूनानी नगर-राज्य की रूढ़ विधि की सत्त पटाने का प्रयत्न करता है, वैसे ही वह यूनानी और बर्बर के रूढ़ भेद को भी समाप्त करना चाहता है। हम जानते हैं कि इस युग के अनेक यूनानी विचारक ऐसे थे जो अनिजात तथा साधारण जन के भेद को प्रकृति के विरुद्ध मानते थे; हम जानते हैं कि कुछ ऐसे विचारक भी थे जिनका स्वतंत्र व्यक्ति और दास के भेद के बारे में भी यही मत था²। एंटीफोन ऐसा विचारक है जो इससे भी आगे बढ़ गया है। उस समय लोग यूनानियों और सारी दुनिया के बीच एक आधारभूत भेद माना करते थे; उसने इस

1. इस अध्याय के परिशिष्ट से तुलना कीजिए, पृ० 128 पर टि०।

2. इस अध्याय में आगे पृ० 115—6 से तुलना कीजिए।

मत का खंडन किया जिसकी प्रतिष्ठा बहुत बाद के युग में होने लगी थी। इसका कारण जानने के लिए फिर उसी 'प्रकृति' का सहारा लेना होगा। यूनानी और वर्बर के भौतिक गुण एक से हैं। यदि हम इस विषय की भौतिक जीवन तक ही सीमित मान लें (और सब तो यह है कि एंटीक्रोन पहले ही विधि-पालन के विषय की भौतिक जीवन के दायरे में सीमित करके विचार कर चुका है) तो हम देखेंगे कि इस बसोटी पर सब मनुष्य एक से हैं, समान हैं। वे एक ही से अंगों से एक-सी हवा में सांस लेते हैं। इसी बात को हॉब्स ने इस प्रकार कहा है : "प्रकृति ने शरीर की क्षमताओं की दृष्टि से सब मनुष्यों को समान बनाया है"। हॉब्स का यह भी कथन है कि सब मनुष्य मस्तिष्क की क्षमताओं में भी समान हैं। एंटीक्रोन ने भी संभवतः यही बात कही है। लेकिन, यही पर उसकी खंड-रचना समाप्त हो जाती है और हम यह नहीं कह सकते कि उसने इस तर्क को आगे किस प्रकार बढ़ाया।

अस्तु, एंटीक्रोन के चिंतन का मूल-मंत्र यथार्थवाद है। मैकियावेली की भांति वह भी वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप तक जाता है और मानव-व्यापारों में वह यही सत्य पाता है—इस दृष्टि से नहीं कि मनुष्य क्या सोचता है बल्कि इस दृष्टि से कि अपनी शरीर-रचना के कारण और प्रकृति के हाथों गड़े हुए होने के नाते वह वास्तव में होता क्या है। मनुष्य जीवन और सुख की साधना करता है। यही उसके जीवन का सच्चा नियम है और इस भूमि पर ही हर आदमी एक-सा होता है। वह दृष्टिकोण जिसके कारण मनुष्य जीवन और सुख या साधक नहीं रह जाता या जिसके फलस्वरूप कुछ लोग दूसरों से अच्छे हो जाते हैं, कृत्रिम और कोरा हवाई दृष्टिकोण होता है। वह विचार-प्रेरित मन की तरफ मात्र होता है। बिचियों की अधिकतर धारणाएँ इसी प्रकार की कोरी कल्पनाएँ हैं। उदाहरण के लिए यह कहा जाता है कि अपने माता-पिता के प्रति हमारा एक कर्त्तव्य होता है और वे चाहे हमारे प्रति कैसा भी व्यवहार करें, हमें इस कर्त्तव्य का पालन करना ही होता है—यह कोरी कल्पना है। और अपने घरे से बाहर के लोगों से अपने बड़े होने की बात—मानो प्रकृति-जगत में कोई घेरा भी होता हो—यह भी कोरी कल्पना है।

(च) सोफिस्ट-सिद्धांतों के विषय में प्लेटो का विवरण

एंटीफोन की इस संद-रचना के अतिरिक्त हमे प्लेटो की कृतियों से भी उस संप्रदाय की शिक्षा का परिचय मिलता है जो प्रकृति और विधि को परस्पर विरोधी मानता था और यदि सदैव नहीं तो प्रायः न्याय को शक्ति के पर्याय के रूप में ग्रहण करता था। यों इसे संप्रदाय कहना निर्विवाद नहीं है। प्लेटो ने जो विवरण दिया है उसके अनुसार इस शिक्षा के दो रूप उपलब्ध होते हैं। एक का उल्लेख तो रिपब्लिक के दूसरे अध्याय के शुरु में है¹। यह शिक्षा का अधिक संयत रूप है। दूसरा रूप जो अधिक उग्र है, गॉर्गियास में मिलता है। इसकी तर्कसिद्ध पराकाष्ठा रिपब्लिक के पहले अध्याय में दिखाई पड़ती है।

शिक्षा के उक्त संयत और प्रचलित रूप का विवरण ग्लॉकन ने (जो सोफिस्ट नहीं, बल्कि प्लेटो का बड़ा भाई था और रिपब्लिक के नाटकीय पात्रों में से एक है) इस प्रकार दिया है :

“अन्याय करना प्रकृत्या, अच्छा होता है; अन्याय सहना बुरा। लेकिन, अच्छाई से बुराई ज्यादा बड़ी होती है। अतः जब लोग अन्याय कर और सह चुकते हैं और दोनों का अनुभव प्राप्त कर लेते हैं, तब धूँक वे एक से बच नहीं सकते और दूसरे को हासिल नहीं कर सकते, इसलिए वे सोचते हैं कि आपस में समझौता कर लें कि न अन्याय करेंगे, न सहेंगे। फलतः विधियों और पारस्परिक रूढ़ियों का जन्म होता है। जो चीज विधि के द्वारा समर्पित होती है, उसे लोग विधिसम्मत तथा न्यायपूर्ण कह उठते हैं” (रिपब्लिक 258 E—359 A)।

1. कुल मिलाकर देखें तो एंटीफोन की शिक्षा का रूप संयत है। एंटीफोन के तर्क में और रिपब्लिक के दूसरे अध्याय के शुरु में प्लेटो द्वारा प्रतिपादित तर्क में काफी साम्य है जिससे संकेत मिलता है कि प्लेटो एंटीफोन की रचना से परिचित था। लेकिन, दूसरी ओर यह बात ध्यान देने की है कि उसने एंटीफोन के नाम का कहीं उल्लेख नहीं किया है।

इस सिद्धांत में वर्तमान का व्यक्तिवाद अतीत में प्रतिबिम्बित होता है। चूंकि आज का मनुष्य अपनी व्यक्तिगत इच्छा और उसके दावों के प्रति पूरी तरह जागरूक है, इसलिए वह यह प्रश्न कर उठता है कि अतीत के मनुष्य ने—जिनके बारे में यह माना जाता है कि वह भी उतना ही जागरूक था—कैसे यह मान लिया कि वह अपनी उस इच्छा का स्वतंत्र प्रयोग करना और अपने दावों से बचने में भरपूर आग्रह करना छोड़ देगा। कुछ लोग कहेंगे कि यह समर्पण अपनी इच्छा से ही किया गया होगा। इसके द्वारा मनुष्य ने पारस्परिक सहयोग के लाभ की प्राप्ति अपना संतोष त्याग दिया—हालांकि यह सत्य है कि उसका यह संतोष व्यक्तिगत शक्ति की सीमाओं के कारण सीमित था। यहाँ हमारे सामने जो संकल्पना आती है, वह एक व्यक्ति के और शोध के साथ ऐच्छिक सविदे की संकल्पना है। लेकिन इस संविदे के आधार पर जिस राज्य का निर्माण होता है, उसकी वैधता सशर्त होती है। वह अंतिम कारण है। जो न्याय राज्य लागू करता है, वह पूर्ण आत्म-संतोष का आदर्श न्याय या प्राकृतिक श्रेयस् नहीं होता। वह व्यावहारिक न्याय होता है, रुढ़ श्रेयस् होता है और इसका संतोष पारस्परिक सहनशीलता द्वारा सीमित होता है। वह दलबान् का बल नहीं, निर्बल की आवश्यकता है और यदि यह किसी अर्थ में बल है भी, तो “योद्धों की शक्ति के विरुद्ध संगठित बहुतांश की निर्बलता का बल है”¹।

यहाँ तक व्यक्तिवाद अपने चरम रूप में प्रकट नहीं होता। इसमें केवल दो ही निष्कर्ष निहित हैं जिन्हें संयत समझा जा सकता है : प्रकृति की एक ऐसी मूल अवस्था थी जिसमें हर आदमी अपने मनचाहे ढंग से, व्यक्ति के रूप में रहता था, बाद में एक सविदा हुआ जिसमें लोगों ने सोच-समझ कर एक सौदा किया—सौदा यह था कि उनके जीवन की रक्षा की जाए, उनके निरापद रहने की व्यवस्था की जाए और इसके बदले में वे अपनी इच्छा के स्वतंत्र प्रयोग के अधिकार का समर्पण कर देंगे। ग्लौकन द्वारा वर्णित सामाजिक सविदा का सिद्धांत अपने इस संयत रूप में धायद डिमोक्रेटस का सिद्धांत रहा होगा। यह सोचने के अनेक कारण हैं। पहला तो यह कि हम जानते हैं बाद के दिनों में एपीक्यूरस सामाजिक सविदा के सिद्धांत का पोषक था और चूंकि वह कई दृष्टियों से डिमोक्रेटस का अनुयायी था; अतः यह मानना स्वाभाविक है कि उसने राजनीतिक सिद्धांत में डिमोक्रेटस का अनुसरण किया होगा। एपीक्यूरस की भांति डिमोक्रेटस भी सुखवाद (hedonism) के सिद्धांत की शिक्षा देता था। इस सिद्धांत में व्यक्ति की भृत्ता पर जोर दिया जाता है और यह एक ऐसे राजनीतिक सिद्धांत के साथ जुड़ा हुआ है जो मानता है कि राज्य का उद्भव व्यक्तियों के संविदे के फलस्वरूप हुआ। फिर, हम यह भी जानते हैं कि डिमोक्रेटस भाषा के रुढ़िगत और कृत्रिम उद्भव में विश्वास करता था। यह भी कहा गया है कि वह रम और स्वाद जैसे गौण गुणों को ‘रुढ़िगत’ मानता था। भाषा और गौण गुणों के बारे में उसका जो विश्वास था, वही राज्य के बारे में रहा होगा।

अब हम प्रकृति और विधि की प्रतिपक्षता के दूसरे और घरम रूप पर विचार करेंगे जिसका उल्लेख प्लेटो ने गॉर्जियाज् में किया है। यहाँ सामाजिक संविदा द्वारा प्रतिष्ठित रुढ़िगत न्याय को पूरी तरह अस्वीकृत करके शक्ति के प्राकृतिक न्याय को पूरी तरह अपनाया गया है। यद्यपि गॉर्जियाज् में हम विचार का प्रतिपादन है लेकिन प्लेटो ने यह विचार खुद गॉर्जियाज् के माथे नहीं मड़ा है। (हम देख ही चुके हैं कि गॉर्जियाज् ने स्वयं किसी नैतिक अथवा राजनीतिक सिद्धांत की शिक्षा नहीं दी थी और प्लेटो ने भी उसे ऐसे किसी सिद्धांत का प्रवर्तक नहीं माना)। प्लेटो ने कॅलीक्लीड नाम के किसी व्यक्ति को इस सिद्धांत का प्रतिपादक बताया है। हम कॅलीक्लीड के अस्तित्व के बारे में और कहीं कोई उल्लेख नहीं मिलता, फिर भी हो सकता है यह पाँचवीं सताब्दी के उत्तर काल का कोई वास्तविक ऐतिहासिक व्यक्ति रहा हो¹। कॅलीक्लीड विधि मात्र को अस्वीकार करना है—यह उसे सविदाओं की हेय मृष्टि मानता है। उनके अनुसार रमयानों को उनके न्याय अधिकार से वंचित करने के लिए निर्वैलों ने ये सविदे या गमभीने किए हैं (492 C)। विधि 'दामोचित नैतिकता' की स्थापना करती है। (विधि सज्जनों की मृष्टि नहीं, दुर्जनों की है) और दामोचित नैतिकता सच्ची नैतिकता नहीं बसोकि प्रकृति और विधि का विरोध होता है और मानव-जीवन का सच्चा नियम है प्रकृति। यदि हम इस नियम का अनुमरण करें—और हमें यही करना चाहिए—तो हम देखेंगे कि नैतिकता और अधिकार हम बात में निहित है कि शक्ति का अधिकतम प्रयोग किया जाए जिससे कि शक्ति के द्वारा जितना सुख प्राप्त किया जा सकता है, किया जाए, इतना प्रचुर गुण जो निर्मल कभी नहीं कर सकता। अस्तु, असमानता प्रकृति का नियम है। यह रुढ़ि का प्रनाप है कि समानता का अस्तित्व है, या कि लोग वितरण की समानता का दावा करते हैं। प्रकृति से मनुष्य असमान होते हैं और बलवान निर्मल से अधिक पा लेता है। यहाँ कॅलीक्लीड जिस बल की बात कर रहा है, वह केवल शारीरिक बल नहीं है। वह शरीर और मन दोनों की—अथवा एक ही शब्द में बड़े तो संपूर्ण व्यक्तित्व की—दामताओं की चर्चा कर रहा है। वह उस शक्ति की बात कर रहा है जिसे मेकियावेत्ती ने प्राणवत्ता (*virtu*) कहा है और जिससे उसने सीज़र बोलिया को संपन्न माना है। यह प्राणवत्ता बुद्धि से पोषित इच्छा-शक्ति में निहित है। प्राणवान् व्यक्ति अथवा नीरसे की भाषा में, अति-मानव यदि एक बार अपनी सारी शक्ति सहेज कर उठा खड़ा तो वह मूष के प्रभुत्व की ओर उसको यूथ-नैतिकता को उखाड़ कर फेंक देगा। उसके व्यक्तित्व में प्रकृति का न्याय अपनी पूर्णता में सानार हो उठेगा (484 A)।

अंतःकरण, आत्मा कभी, कभी अतर्पन,

ये तो निपट वसीय, कायर-बाणी के गुञ्ज ।

पुरुषसिंह-गर्जन-मंदन हित इनका सर्जन,

अपना तो भुजबल ही हो अपना अतर्पन ॥

1. वॉरेट, थोस फिलार्सफ़ी पृ० 121 : थोसवाउम, डेर उत्संप्रंग डेर वॉन कॅलीक्लीड इन प्लेटोन्स गॉर्जियाज् सर्ट्टेनेन आस्वाउनगेन, पृ० 42 ।

'शक्ति की इच्छा' के इस प्राचीन यूनानी सिद्धांत और नीत्ये की शिक्षा के सादृश्य की ओर ध्यान आकृष्ट करना आवश्यक नहीं है¹। नीत्ये ने कहा था कि "सत्य की कसौटी यह है कि भावना को बढ़ाया जाए"। यह बात केलीकलीज भी बह सकता था। नीत्ये की भांति केलीकलीज आचार्यों का इतना विध्वंसक नहीं जितना नैतिक आतिथारी है। वह नैतिकता का विरस्कार नहीं करता, वह रुढ़िवाद अथवा यून नैतिकता का विरस्कार करता है ताकि उसकी जगह प्राकृतिक अथवा स्वामित्व-नैतिकता की स्थापना हो सके। वह मानता है कि प्राकृतिक अधिकार जंसी चीज होती है निम्न उसके अनुसार उसका आधार है शक्ति।

प्लेटो ने रिपब्लिक के पहले खंड में इससे भी अधिक उग्र और चरम स्थिति का निरूपण किया है। यह स्थिति पाँचवीं सताब्दी के उत्तरकाल के एक सोफिस्ट कालसीडॉन के प्रेसीमेक्स के माध्यम से व्यक्त की गई है। प्रेसीमेक्स के विचार से प्राकृतिक सत्य नाम की कोई चीज नहीं। राज्य में जो सबसे सबल हो, वह अपने स्वार्थ के अनुगूँ जिस किसी चीज को भी लागू कर दे, वही सत्य है। इससे कोई फर्क नहीं पड़ता कि वह क्या लागू करता है—शक्तिशाली के सत्य को लागू करता है या दुर्बल के सत्य को, समानता को लागू करता है या असमानता को। वह जिस चीज को लागू करेगा, वह सत्य है। प्रेसीमेक्स यह नहीं मानता कि प्रकृति के आदेशानुसार शक्ति भूलतः सत्य होती है। प्रेसीमेक्स का कथन है कि शक्तिमान् जो कुछ भी लागू कर दे, वही सत्य होता है—फिर चाहे राज्य में शक्ति की प्रतिष्ठा नहीं भी हो और वह चाहे कुछ भी आदेश दे—उसके अनुसार इसके परे और कुछ सत्य नहीं। यदि निर्धन अपने हित में अथवा अपने हित के विषय में अपनी सफलता के अनुसार विधियाँ बनाए, तो वे विधियाँ और उनके द्वारा प्रतिष्ठित अधिकार सभी एक न्यायपूर्ण और सत्य रहते हैं अब तक कि वे उन्हें लागू करते रह सकें। ज्यों ही यह स्थिति आ जाए कि उन्हें लागू न किया जा सके, त्यों ही वे सत्य नहीं रह जाते। केलीकलीज तो कुछ आदेशवादी-सा है, वह ऐसे प्राकृतिक सत्य में विश्वास करता है, जो सदैव सत्य बना रहता है; पर प्रेसीमेक्स अनुभववादी (empiricist) है। उसका विश्वास है कि अनन्य और विरतन सत्य नाम की कोई चीज नहीं होती। उसके विचार नीत्ये से नहीं, हॉग्स से मिलते हैं। हॉग्स की भांति उसका भी विचार है कि प्रभु-शक्ति का आदेश ही एकमात्र सत्य है। कहा गया है² कि यह नैतिक नाशवाद (ethical nihilism) है। नैतिकता के क्षेत्र में यह गॉजियाज के बौद्धिक नाशवाद की तर्कसंगत पूर्ति है यद्यपि यह ऐसी पूर्ति है जो गॉजियाज की अपनी शिक्षा में नहीं थी। जिस प्रकार गॉजियाज का विचार है कि आप परम तत्त्व (Being) को नहीं जान सकते, उसी प्रकार प्रेसीमेक्स का विचार है कि आप सत्य को नहीं जान सकते। जैसे गॉजियाज, परोक्षतः, हमें वस्तु के 'आभास' (appearance) पर ले पहुँचता है, वैसे ही प्रेसीमेक्स हमें प्रत्यक्षतः विभिन्न प्रभुसत्ताधारियों के द्वारा लागू

1. तथापि, सादृश्यताएँ बृहत् अंतर को दूर नहीं करती। नीत्ये एक सिद्धांत-वादी नहीं, प्रत्युत सूत्रकार है। वह सौंदर्यवादी दृष्टिकोण से लिखता है। केलीकलीज इससे बहुत दूर है।

2. बर्नेट, पृ० ६०, पृ० 121।

की गई विभिन्न विधियों के अधिनियमों (enactments) पर अथवा आभासों पर ले पहुँचता है।

इन सिद्धांतों के पीछे कुछ ऐतिहासिक तथ्य हैं जो उनके स्पष्टीकरण के लिए आवश्यक हैं और जिनके बिना वे अस्तित्व में न आए होते। गॉजपाव में फंजीवनीज के तर्कों से यह बात स्पष्ट हो जाती है। यह हमें दो बातें सूचित हैं कि फंजीवनीज के अनुसार असमानता और बलवान का शासन प्राकृतिक विधि के तत्वाङ्ग हैं। यदि हम प्रमाण माँगें, तो हमें दो प्रमाण मिलेंगे। पहला प्रमाण पशु मृष्टि (483 D) का है यानी पशु जगत से हमें उदाहरण दे दिया जाएगा। यह वही तर्क है जिसका इवय प्लेटो ने रिपब्लिक में प्रयोग किया है—लेकिन बहुत भिन्न रीति में। और यह वही तर्क है जिसका सगता है, एथेंस में भी 'जिसकी लाठी उनको भंग' के गिठान को उचित ठहराने के लिए उसी अर्थ में प्रयोग होता था जिस अर्थ में फंजीवनीज ने उमरा प्रयोग किया है। उदाहरण के लिये अरिस्टोक्रैन्स के बलाड्डस गीर्बन नाटक में (जिसमें उमरा सोफिस्टों की शिक्षा का मजाक उड़ाया गया है) स्ट्रेन्सिएड्स अपने पिता पर प्रहार करता है और यह कह कर अपने कार्य को उचित ठहराता है 'मुर्गों को और अन्य ऐसे ही पशुओं को देखो; वे अपने बानों को दड देते हैं, और वे हमें किस बात में भिन्न हैं—सिवाय इसके कि वे ससद् के अधिनियम नहीं बनाते' ? इस तर्क का जब इस अर्थ में प्रयोग होता है तो वह हमें पशु-जगत में अस्तित्व-सम्पर्प और योग्यतम की चिरजीविता पर आधारित बल की प्रभुता के नियम के पक्ष में दी जाने वाली आधुनिक दलीलों की याद दिला देता है। उन 'दादाओं' के जो अपने आपको जीवन-सम्पर्प, का सिपाही बताते हो प्राचीन संस्करण भी हैं; और हबगले के शब्दों में बहें तो फंजीवनीज मानों 'व्याघ्र-अधिकारों' के सिद्धांत का पहले ही से प्रयोग करता प्रतीत होता है। इस सिद्धांत का उपयोग आजकल के अन्य अनेक विचारकों ने भी किया है लेकिन वह मानव-जगत पर बिस्तुल लागू नहीं होता। पर, फंजीवनीज का यह प्रमुख तर्क नहीं है। प्रकृति के विषय में उसकी धारणा का वास्तविक आधार राज्यों का उस समय का आचरण है जब वे राज्यों के रूप में काम कर रहे हों (483 D)। यह बात हॉब्स के संदर्भ में समझी जा सकती है। प्रकृति की असंस्कृत अवस्था के विषय में उसकी संकल्पना का कारण यह है कि राज्य सदैव ही "मल्लो की स्थिति और भगिमा में रहते हैं"।

राज्यों के संबंधों पर आधारित किसी तर्क को व्यक्तियों के संबंधों पर लागू किया जा सकता है या नहीं—यह प्रश्न अपने आप में इतना बड़ा है कि इस पर यहाँ

1. "प्रकृति ऐसे किन्हीं अधिकारों को नहीं मानती जो होने चाहिए : उसके अधिकार तो केवल वे शक्तियाँ हैं जिनका प्रयोग उसका प्राणी सधर्प में स्वत्वाधिकार के लिए सचमुच करता है... उसकी विधियाँ निर्मम तथ्यों का आख्यान मात्र हैं : उसके अधिकार केवल पालाधिक शक्तियाँ हैं... ऐसे क्षेत्र में कोई अधिकार नहीं होते; और नैतिक अधिकारों का विचार तो यहाँ एकदम असंगत माना जाना चाहिए" (पॉलिटिकल थोट फ्रॉम हबर्ट स्पेसर टु टुडे, पृ० 134)।

विचार नहीं किया जा सकता। इस प्रकार या तर्क पशु-जगत से ग्रहण किए गए तर्क से भिन्न है क्योंकि यह मानव-जीवन के एक विभाग में निरखे-परखे नियम को दूसरे विभाग में लागू करने वाली बात है; परंतु कहा जा सकता है कि इन दोनों विभागों में आधारभूत अंतर है और एक विभाग का आधार लेकर दूसरे विभाग के संबंध में तर्क करना उचित नहीं है; और यदि इस तरह का तर्क किया भी जाए तो उसकी दिशा उलटी होनी चाहिए। जो भी हो, यह बात ध्यान देने की है कि यूनान में शक्ति के दर्शन का जिस रूप में आविर्भाव हुआ, उसका कारण बहुत हद तक राजनीतिक तथ्य थे विशेषकर एथेनी साम्राज्य के राजनीतिक तथ्य। इस साम्राज्य के अग्रणी एथेंस को उसी रूप में ग्रहण किया जाता था जैसे कोई अत्याचारी शासक होता है। अपनी शक्ति के कारण उसने अपनी इच्छा और अपने स्वार्थ को साम्राज्य के अन्य सदस्यों के ऊपर आरोपित किया और उसे ही सत्य का मानदंड माना और यह कहा गया कि व्यक्ति को नगर का अनुसरण करने का हक है। सगता है अत्याचार के लिए यूनानियों के मन में एक साथ ही आकर्षण भी था और विवृण्णा भी—चाहे वह अत्याचार व्यक्ति का हो, चाहे किसी नगर का। 'अत्याचारी जीवन' उन्हें कभी तो निवृष्टतम लगता है और कभी उत्कृष्टतम—जैसे कैलीबपीज को। यूरिपिडीज के मन में अत्याचारी व्यक्ति के प्रति आकर्षण था—यह बात हरकुलीज पयूरेन्स¹ से स्पष्ट हो जाती है। हम यह अनुभव किए बिना नहीं रह सकते कि रिपब्लिक और गॉजियाज में शक्ति के जिस दर्शन का निरूपण हुआ, उसके पीछे भी अत्याचारी का—पीरूप-युवत अति-मानव का—व्यक्तित्व है, जो अधिक बलिष्ठ होने के नाते अपने बल को ही न्याय का मानदंड बना लेता है। सच तो यह है कि प्लेटो ने इसका स्पष्ट संकेत दिया है। लेकिन, शायद अत्याचारी व्यक्ति के व्यक्तित्व में भी अधिक प्रभावशाली अत्याचारी नगर का तथ्य था। थ्यूसीडाइडस ने इस बात पर बारंबार जोर दिया है कि एथेनी साम्राज्य का आधार बलवानों का दुर्बलों पर शासन करने का अधिकार है। पेओपोनेनिसियाई युद्ध शुरू होने से पहले एथेंस के राजदूतों की स्पार्टावासियों से जो बातचीत हुई थी, उसमें एथेनी राजदूतों ने स्पार्टावासियों से कह दिया था कि "यह हमेशा एक ध्रुव सत्य रहा है कि निर्बल सबल के नियंत्रण में रहें"। एथेंसवासियों के नेता भी सभा में इसी स्वर में बोलते हैं। पेरीक्लीज ने 430 ई० पू० में कहा था "आपका साम्राज्य अत्याचारी के शासन की भांति है"। क्लिडीन ने 427 ई० पू० में इसमें यह और जोड़ा कि "यह अत्याचारी शासन आपकी प्रजा के सम्भाव पर नहीं, आपकी शक्ति पर टिका है"। सबसे प्रसिद्ध और सबसे महत्वपूर्ण माया मेलोस के लोगों के प्रति एथेंस के दूतों की है। मेलोस एक द्वीप था जो 425 ई० पू० के बाद से मध्य मग्न के लिए साम्राज्य में सम्मिलित था। चूंकि वह कर न

1. फोएनिस्साए की 504—10 पंक्तियों और सप्ताइसेज की 409—25 पंक्तियों से भी तुलना कीजिए। यूरिपिडीज संभवतः बैरिस्टर जैसे उत्साह से एक पक्ष को प्रस्तुत कर रहा है, जैसा कि वह प्रायः करता है। पर, वह मकेदोनिया के दरबार में रह चुका था। प्लेटो का त्रासदीकारो पर यह आक्षेप है कि अत्याचार के प्रति उनके मन में सहानुभूति है।

दे सका था, इसलिए एथेंसवासियों ने 416 ई० पू० में उस पर आक्रमण कर दिया था ।

“हमारी तरह आप भी यह अच्छी तरह जानते हैं कि संसार की जो गति है, उसमें अधिकार का प्रश्न केवल समान शक्ति वाले लोगों के बीच ही उठता है । संसार में बलवान् व्यक्ति जो कुछ कर सकते हैं, करते हैं और दुर्बलों के गिर पर जो आ पड़ती है, वे उसे सहने हैं । देवताओं के बारे में परंपरागत विद्या के कारण और मनुष्यों के बारे में अनुभव के आधार पर हम जानते हैं कि प्रकृति के असाध्य नियम के अनुसार वे जहाँ वहाँ शासन कर सकते हैं करते हैं”¹ ।

थ्यूसीडाइडस ने ये भाव अधिचारी एथेनियों की भाषा से व्यक्त कराए हैं और इन एथेनियों में दूसरे राज्यों में भेजे हुए दूत भी हैं तथा देश के भीतर सशस्त्र राजनीतिज्ञ भी । और उसका दावा है कि उसने उनके भाषणों को लिखित किया है । हो सकता है यह इतिहासकार से अधिकांश दार्शनिक के रूप में लिया गया हो और अपने पात्रों द्वारा उन सिद्धांतों का निष्पन्न करवा रहा हो जो उनके कार्यकलाप के मूल में निहित थे—जिन पर ये स्वयं राजनीतिज्ञों की तरह सिद्ध दार्शनिकों का पर्याप्त बाल देते थे । लेकिन, हममें कोई संदेह नहीं कि अल्पतंत्रीय वृत्तों में और विशेष कर अल्पतंत्रीय मंडलों में एथेंस द्वारा साम्राज्य के शासन की—और हम कह सकते हैं कि स्वयं सौमंत्र्य द्वारा एथेंस के शासन की—घोर निंदा की जाती थी और उसे उच्च स्तर से केवल शक्ति पर आधारित बताया जाता था । एथेंस के अल्पतंत्रीय वृत्तों का कथन था कि अधिचारी नगर के विरुद्ध मित्र-राज्यों के साथ उनकी सहानुभूति है, और वे उस नगर के सौमंत्र्यात्मक शासन को सामूहिक स्वायत्तता का एक नमूना समझते थे और यह स्वायं प्रकट इस तरह होता था कि अमीरों पर तथा गरीबों के संपन्न घर्मस्व पर भारी कर लगाकर मिली-जुली जनता के हित साधे जाते थे । अल्पतंत्री की ओर झुके हुए एथेंसवासियों ने पाया था कि सौमंत्र्य के मूल में भी “शक्ति ही व्याप्त है” का सिद्धांत सत्य है—पर स्वयं उन्होंने भी अनिवार्य रूप से इस सिद्धांत को छोड़ नहीं दिया था । वे सिद्धांत को कम पर उसके प्रयोग को ज्यादा नापसंद करते थे । यदि एथिनाविआडिज और उसके मित्रों को अवसर मिलता, तो वे स्वयं भी संभवतः उन्हीं दिशा में उसका प्रयोग करने के लिए तैयार थे । सब तो यह है कि अल्पतंत्रीय विचारधारा और उस सोफिस्टों की शिक्षा में जो साहस था, उसी के कारण सोफिस्ट एथेंस की जनता में इतने बदनाम हो गए थे । सोफिस्ट अमीरों को वक्त्र-कला और राजनीतिक योग्यता की ऐसी शिक्षा देते थे जिसे सखीदना गरीबों के बस की बात न थी । इसलिए, सोफिस्ट संदेह की दृष्टि से देखे जाते थे । जब कुछ सोफिस्टों के बारे में यह समझा गया कि वे अल्पतंत्रीय बलवर्गों की

1. थ्यूसीडाइडस, I. 76 : II. 63 : III, 37 : 89 और 105 । ये निर्देश ग्रीकबाउम की पूर्वोद्धृत उपयोगी पुस्तिका में संक्षिप्त हैं, पृ० 67 और क्रमशः ।

प्रचलित विचारधारा को दार्शनिक अभिव्यक्ति दे रहे हैं, तो उन्हें और भी अधिक संदेह की दृष्टि से देखा जाने लगा¹ ।

1. यह सुझाव कि 'अति-राज्य' के सिद्धांत और व्यवहार ने अति-मानव के सिद्धांत के विकास में योग दिया, नीत्शे के ऊपर लागू नहीं किया जा सकता । नीत्शे का अति-मानव में भले ही विश्वास रहा हो पर आत्मिक राज्य और उसके सैनिकवाद से उसे घृणा थी । उसकी यूरोप के संयुक्त राज्य में आस्था थी ।

(छ) सामान्य प्रतिमा-भंजन

प्रकृति को विधि के विरोध में रखने की प्रवृत्ति ने न केवल राज्य का विध्वंस करने वाले विचारों को जन्म दिया बल्कि अनेकों संस्थाओं और विरवाओं का विनाश करने वाले मतों को भी जन्म दिया। एक बार प्रकृति को रुढ़ि के विरोध में खड़ा कर दीजिए : युग-युगों की सारी परंपरा नष्ट हो जाएगी। हम कई चीजों को स्थानापन्न के रूप में प्रस्तुत कर सकते हैं क्योंकि प्रकृति की अनेक रूपों में व्याख्या की जा सकती है। वह केवल अपनी अभाववात्मकता में, और रुढ़ि जो बुद्ध है वह न होने में, स्थिर है। भावात्मक पक्ष में वह अस्थिर है—यहाँ तक कि अमंगल है और उसका प्रयोग कभी तो स्वामित्व की नैतिकता को क्षम्य मानने में किया जा सकता है और कभी उसके विरोध में दासता का खंडन करने में। उसका प्रयोग धर्म का महत्त्व कम करने में और देवताओं को रुढ़ि की मूर्ति बनाने में होना स्वामाधिक और सुगम था। प्रोटिक्स की शिक्षा थी कि जिन देवताओं की पहले-पहल उपासना हुई, वे प्रकृति की शक्तियों के मानवीय रूप थे। 'नास्तिक' दामागोरस ने अपने एक विशिष्ट ग्रंथ में देवताओं की आलोचना की। त्रिटियास ने सिसीफस में कहा कि सामाजिक जीवन की पहले से अधिक समुचित सुरक्षा के लिए बुद्धिमानों ने देवताओं की कल्पना कर ली है। यह कल्पना इसलिए की गई कि देवताओं के डर से लोग खोरी-छिपे भी बुराई की कल्पना न करें ; जैसे बुद्धिमान व्यक्तियों की बनाई विधियों के कारण लोग खुले आम बुराई करने से डरते हैं। दासता की भी निंदा की गई—जैसे कि हमें ग्रीसिदीज की कविता से पता चलता है :

“दास की तो संज्ञा ही ऐसी है कि शर्म से सिर झुक जाए”।

चौथी शताब्दी में सोफिस्ट एल्लिडामस ने जब यह कहा कि प्रकृति से कोई भी व्यक्ति दास नहीं है, तो उसके स्वर में भी दासता की निंदा की गूँज थी। कुलीन

तथा अकुलीन वर्ग के भेद को भी उतना ही कृत्रिम माना गया जितना स्वतंत्र व्यक्ति और दास के भेद को। यूरिपिडोज ने लिखा है :

“प्रकृति के निकट कुलीन आदमी वही है जो—ईमानदार हो”¹ :

अरिस्टाटल का कथन है कि लाइकोफोन जन्मना भेदभाव की वास्तविकता को अस्वीकार करता था। अरिस्टाटल ने पॉसिटिवस में बताया है कि लाइकोफोन विधि को केवल रुढ़िगत और “एक दूसरे के विरोध में मनुष्यों के अधिकारों का गारंटी-कर्ता” कहता था। लेकिन, आलोचना इससे भी आगे बढ़ गई। उसने पूनानी समाज के शिखर तथा आधार—कुलीन तथा दास—को ही अस्वाभाविक नहीं बताया : उसने तो परिवार जैसी प्रतिदिन की सस्थाओं पर भी आरोप किया²। यूरिपिडोज ने स्त्रियों की समस्या की ओर भी ध्यान दिया है। मीडिया में उसकी नायिका पुरयो की तुलना में स्त्रियों की दशा पर दुःख प्रकट करती है। एक बार प्रसव-वेदना सहने की अपेक्षा वह तीन बार युद्ध-क्षेत्र में लड़ना कहीं अच्छा समझती है। प्रोटोसिलाउज के एक ललित अंश में उसने पत्नियों के सामने की पैरवी की है³।

1. फ्रेगमेंट, 345 (टिगोर्फ)।

2. संभवतः, इसका आधार कुछ हद तक तुलनात्मक मानव-विज्ञान से प्राप्त हुआ। विवाह और संपत्ति-संबंधी विभिन्न प्रथाएँ विशेष रूप से ध्यान देने की हैं। अरिस्टाटल ने पॉसिटिवस (दूसरे खंड) में, वे लीबिया की विवाह प्रथा का और संपत्ति के बारे में कुछ बर्बर कबीलों की प्रथाओं का उल्लेख किया है।

3. मीडिया, 230; और भ्रमशः फ्रेगमेंट, 655। यूरिपिडोज का मन और दृष्टि-कोण कुछ-कुछ सोफिस्टी जैसा था। उसने सामाजिक और राजनीतिक जीवन के सभी ज्वलंत और विवादास्पद प्रश्नों पर विचार किया है। अपने काव्य में उसने पक्ष और विपक्ष दोनों ही के विचारों का समावेश किया है। इस बात का उल्लेख पहले ही किया जा चुका है कि अत्याचारी शासन की समस्या में उसकी दिसचस्पी थी। वह न तो अत्याचारी शासन का पक्षपाती है, न लोकतंत्र का। उसे दोनों पक्षों की युक्तियाँ प्रस्तुत करना प्रिय है। उदाहरण के लिए, सप्ताइसेज (399—455) का वह अवतरण प्रस्तुत किया जा सकता है जिसमें क्रिओन के प्रतिनिधि के रूप में पीप्स का दूत एथेनी लोकतंत्र के परंपरागत सस्थापक थीसियस के विरोध में अत्याचारी शासन का समर्थन करता है। जिस अवतरण में उसने लोकतंत्र का समर्थन किया है (फोएनिस्साए, 538—51; सप्ताइसेज, 406—8 में तुलना कीजिए), उसमें वह प्रकृति-जगत के उदाहरण को—जिसका अनेक बार विपक्ष में प्रयोग किया गया था—लोकतंत्रात्मक समानता के पक्ष की युक्ति बनाकर प्रस्तुत करता है। “वर्ष के दौरान रात के बाद दिन और दिन के बाद रात समान रूप से आते रहते हैं। इसी प्रकार राज्य में पद की समानता रहनी चाहिए और उसका पारस्परिक परिवर्तन होते रहना चाहिए”। जहां तक यूरिपिडोज की अपनी पक्ष का सवाल है, वह मध्यम-मार्गीय सविधान के पक्ष में है जिसमें मध्यमवर्ग सर्वोच्च होते हैं। तीनों वर्गों में मध्य वर्ग ही ऐसा है जो “राज्यों की रक्षा करता है और उनकी व्यवस्था को कायम रखता है”। (सप्ताइसेज, 244—5)। इसके आगे, वह देहाती किसान का भी प्रशंसक है। उसको वह संभवतः मध्य वर्ग का मेरुदंड

अरिस्टोकेन्स ने क्लाउड्स में 'कुनक' को प्रतिमान करके सोफिस्टों की शिक्षा पर व्यंग्य किया है। एकलेसिजानुसाए में यह स्त्रियों की संसद के विचार का उदाहरण करता है। स्पष्ट है कि उस समय स्त्रियों की मुक्ति के बारे में चर्चा होने लगी थी। प्लेटो ने स्त्रियों की समस्या का समाधान साम्प्रदाय में दूँदा था और उसका मत था कि उन्हें पुरुषों जैसा काम दिया जाना चाहिए। सगता है इस समाधान की पहले ही कल्पना की जा चुकी थी। वास्तव में, रिपब्लिक पर सामान्यतः विचारों के उस समस्त आंदोलन का ऋण है जो पाँचवीं सताब्दी के एथेंस का विशेष लक्षण था। यदि प्लेटो ने यूनान की धर्म-विषयक संकल्पनाओं को बदलने का प्रयास किया, तो इन क्षेत्र में भी उसके पूर्ववर्ती थे। यदि उसने सामाजिक वर्ग-व्यवस्था के पुनर्निर्माण का और दार्शनिकों के अभिजात-तंत्र की स्थापना का प्रयास किया, तो उसके पूर्व ऐसे विचारक हो चुके थे, जिन्होंने किसी को जन्मना कुलीन-अकुलीन मानने का विरोध किया था। यदि उसने परिवार का अंत करके समाज को नया रूप देने की कोशिश की, तो इस क्षेत्र में भी उससे पहले ऐसे लोग हो चुके थे—जैसा कि हम यूरिपिडीज से ज्ञात होता है। राजनीति का समष्टिवाद (यदि उसे इन नाम से पुकारा जा सके) पूर्ववर्ती व्यक्तिवाद की स्वाभाविक प्रतिक्रिया है; और दार्शनिक राजा और कोई नहीं, 'सबल व्यक्ति' ही है—हाँ, उसे अपने ढँग से सँवार लिया गया है, शिक्षित-शिक्षित कर लिया गया है और उसका रूप बदल दिया गया है। रिपब्लिक का जन्म प्लेटो के मानस में अचानक अपने आप ही नहीं हो गया था। उसकी भूमिका और निर्माण के बीच पूर्ववर्ती चिंतन में निहित थे। यदि हम यह पाते हैं कि प्लेटो निरंतर अपने पूर्ववर्तियों के विरोध में बोलता है, तो हमें यह भी भूल नहीं जाना चाहिए कि प्लेटो उनका ऋणी भी है। उन्होंने प्लेटो को केवल आधार-बिंदु और प्रेरणा ही नहीं दी बल्कि ऐसी सामग्री भी दी जिसका उसने उपयोग किया।

सोफिस्टों की शिक्षा और प्रवृत्ति के संबंध में कोई सामान्य दृष्टिकोण प्रस्तुत करना कठिन है। प्रोटोगोरस से प्रोसीमेक्स तक की दूरी बहुत बड़ी दूरी है और दोनों को किसी एक सूत्र में बाँधना कठिन है। शुरू की पीढ़ी रुढ़िवादी थी—इसका प्रतिनिधि प्रोटोगोरस है। बाद की पीढ़ी के प्रतिनिधि कॅलीक्जोड और प्रोसीमेक्स हैं।

समझना था। ओरेस्टेस, (917-22) में उसने देहाती किसान के बारे में कहा है कि "वह नगर में और बाजार के धोक में बहुत कम जाता है। अपने हाथों से वही इस ढोंग का काम करता है जिससे जमीन की रक्षा होती है। वह कुशाग्रबुद्धि होता है। वह वहस में एक दम आमने-सामने आ बैठने के लिए तैयार रहता है। वह आइवरों से दूर रहता है और उसका जीवन निर्दोष होता है"। मध्य वर्ग और देहाती किसान की इस प्रकार की प्रशंसा करते समय यूरिपिडीज अपने समय के प्रचलित विचारों की ओर एथेंस के मध्यमार्गीय दल के मत को ही व्यक्त कर रहा है। थेरामीस का एथेंस के इसी मध्यमार्गीय दल से संबंध था। इन सामान्य विचारों ने एथेंस के पुस्तिका-साहित्य पर अपनी छाप छोड़ी थी। अरिस्टाटल ने इन सामान्य विचारों को ग्रहण कर लिया और उनको पॉलिटिक्स में—विशेषकर उसके छठे खंड में—समाविष्ट कर लिया।

इसके बारे में हमें जो कुछ ज्ञात होता है केवल प्लेटो से और एंटीफ़ोन की नई संस्करण से ही होता है पर इतना हम ज्ञान सकते हैं कि सिद्धांतों की दृष्टि से यह पीढ़ी श्रुतिवादी हो गई थी। प्लेटो के संवादों में दोनों पीढ़ियों के सोफिस्टों का चित्रण है। प्लेटो पर दोनों ही पीढ़ियों के सोफिस्टों की शिक्षा का बड़ा भारी प्रभाव पड़ा—कहीं आकर्षण के द्वारा, कहीं विकर्षण के। कुल मिलाकर उसका निर्णय उनके प्रतिकूल ही है। यह सच है कि वह प्रोटोगोरस के साथ न्याय कर सकता है और गॉर्जियाज़ की भी चर्चा कुछ सम्मान-पूर्वक करता है, लेकिन, उसका पुराने सोफिस्टों के बारे में भी यही विचार है कि वे सर्क का नही प्रत्युत वाग्मिता का, मौलिकता का नही, प्रत्युत रुढ़िवादिता का ही परिचय देते हैं। सामान्य रूप से उसकी दृष्टि उस संप्रदाय पर केंद्रित रही है। इस संप्रदाय ने प्रकृति और रुढ़ि को एक दूसरे से अलग कर दिया था। प्लेटो ने गॉर्जियाज़ में, रिपब्लिक में और लॉज के दसवें खण्ड में इस बात पर जोर दिया है कि यह पृथक्करण भूल है और इसके भयंकर व्यावहारिक दुष्परिणाम होते हैं। प्रकृति और रुढ़ि को सहज विरोधी मानकर सत्य को नही पाया जा सकता, न न्याय की सिद्धि हो सकती है—इसके लिए तो आवश्यक यह है कि दार्शनिक शिक्षा और अंतर्दृष्टि के सहारे रुढ़ियों में निहित शाश्वत 'विचार' खोज निकाले जाएँ और उन 'विचारों' के आलोक में रुढ़ियों को उदात्त स्वरूप में ढाला जाए, उनका उन्नयन किया जाए।

(ज) पेंम्फ़नेटनवीस और कल्पना-राज्यवादी

सोफिस्टो के दृष्टिकोण में परस्पर चाहे कितना ही भेद क्यों न रहा हो, परंतु वे सब प्रकृति की अपेक्षा मनुष्य की ओर मुड़ने में एकमत थे। हम देख चुके हैं प्रोटेगोरस और गॉर्जियाज ने इस परिवर्तन को आसान बना दिया था—गॉर्जियाज ने तो यह दिखाकर कि पुरानी भौतिक संकल्पनाएँ असंभव हैं और प्रोटेगोरस ने मानव-बुद्धि के मापों की सचाई और मूल्य पर जोर देकर। उनकी देखा-देखी अनेक सोफिस्टो ने मनुष्य की बहुमुखी गतिविधियों का—उसकी राजनीति का, उसकी विधि और भाषा का—अध्ययन किया। भविष्य के लिए जो दिशा बनने की थी वह 'मानवीय वस्तु-व्यापार' के अध्ययन की दिशा थी और चिंतन का प्रवाह इसी दिशा में होने की था। यह चिंतन प्रधान रूप से राजनीतिक ही हो सकता था। मनुष्य राज्य से इतना अधिक बंधा हुआ था कि व्यक्तिगत नीति की अधिकतम चर्चा संभव न थी। मानवीय त्रिया-कलाप का अगर कोई दर्शन हो सकता था, तो बहुत हद तक उसका 'राजनीतिक' दर्शन होना अनिवार्य था। फिर, सम-सामयिक दर्शों के संघर्ष में भी ऐसे प्रश्न निरंतर उठते थे जिनके उत्तर की अपेक्षा थी और जिन्होंने राजनीतिक चिंतन को बहुत आवश्यक और व्यावहारिक चीज बना दिया था। राजनीति का व्यस्त अध्ययन अनेक दिशाओं में आगे बढ़ा। वह अशतः ऐतिहासिक था। यहाँ राजनीतिक चिंतन ने ऐतिहासिक समाख्यान (narration) और अनुसंधान का जामा पहन लिया। वह अंशतः आदर्श था; और लोगों ने ऐसे कल्पना-राज्यों (Utopias) का स्वप्न देखा जो केवल कल्पना की चीज नहीं मान्य पड़ते थे। अतः में, साफ़ेटीज के मन में उसका रूप सुधारपरक था, उसकी उत्साहपूर्वक शिक्षा दी जा सकती थी और उसका प्रचार किया जा सकता था।

ऐतिहासिक पहलू में राजनीतिक चिंतन अनेक रूपों में प्रकट हुआ। वह हेरोडोटस और थ्यूसीडाइडस के नपे-तुले इतिहास में प्रकट हुआ। हेरोडोटस ने रूढ़ियों की विविधता पर विचार किया। उसने राजतंत्र, अभिजात-तंत्र और लोकतंत्र के

गुणों की तुलना की। थ्यूसीडाइड्स ने यूनान के राजनीतिक घटना-प्रवाह का दार्शनिक आधार प्रस्तुत किया। भाषणों में, जहाँ उसने राजनीतिक विचारों को मुक्त आकाश में विचरने दिया है, वहाँ उसने पेरीक्लीज से आदर्श एथेंस का चित्र उपस्थित कराया है, सिराक्यूज के एथेनागोरस से लोक-शासन के सिद्धांतों का समर्थन कराया है अथवा मेलोस-स्थित एथेंस के राजदूतों से अपने साम्राज्य के मूलवर्तों शासन-सिद्धांतों का विवेचन कराया है। लेकिन, हमारा इतिहास की अपेक्षा राजनीतिक पैम्फलेटो से वहाँ गहरा सरोकार है। और एथेंस में पाँचवीं शताब्दी के अंत में अनेक राजनीतिक पैम्फलेट लिखे गए थे¹। इनमें से पहला थाओस के एक साहित्यकार स्टेसिब्रोटस ने लिखा था। इस लेखक ने 430 ई० पू० के तुरंत बाद थेमिस्टोक्लीज (मेक्लेसिआस के पुत्र) राजमर्मज्ञ थ्यूसीडाइड्स और पेरीक्लीज पर एक पुस्तक लिखी थी। यह ऐसी कृति है जिसमें, कुछ लोगों के विचार से, एथेंस के सबसे बड़े राजमर्मज्ञों द्वारा एथेंस के लोकतंत्र का मूल्यांकन कराने की चेष्टा की गई है। परंतु कुछ और लोगों का विचार है कि यह राजनीतिक प्रवादों का सकलन मात्र है। एथेनी संविधान के बारे में एक ग्रंथ अब भी सुरक्षित है जिसका लेखक कभी गलती से डेमोफोन को माना जाता था। शायद इस ग्रंथ की रचना अल्पतंत्री दस के एक सदस्य ने 425 ई० पू० के आस-पास की थी। वह जो कुछ वर्णन करता है, उसकी आलोचना करता है लेकिन वह जिसकी आलोचना करता है उसे समझने की कोशिश करता है। इस पुस्तक में बताया गया है कि एथेनी लोकतंत्र की विशेषताओं का जन्म स्वतंत्रता के सिद्धांत से होता है, जिसे उसने अपनाया था। लेखक ने समुद्र-शक्ति और लोकतंत्र के बीच भी घनिष्ठ संबंध जोड़ा है। इस 'पुराने अल्पतंत्री' ने अपने विवरणों को जिस हद तक सामान्य सिद्धांतों से अनुप्राणित कर दिया है, उसके कारण उसके ग्रंथ को "समाज और राजनीति में निगमनात्मक पद्धति का आदि आदर्श कहा गया है"²। एथेंस के संविधान के बारे में भिन्न दृष्टिकोण से लिखा गया एक पैम्फलेट और है जिसका रचनाकार अनुमान के आधार पर अवसरवादी थेरामीन्स को माना गया है। कुछ विद्वानों का विचार है कि अरिस्टाटल-रचित एथेंस का जो संविधान हमें उपलब्ध है वह इस पैम्फलेट पर आधारित था। यह पैम्फलेट कभी भले ही विद्यमान रहा हो, पर अब लुप्त हो चुका है। इस पैम्फलेट में एथेंस के प्रमुख राजमर्मज्ञों की आधार बनाकर एथेंस के लोकतंत्र का विवेचन किया गया था और उनके इतिहास के आधार पर यह तर्क प्रस्तुत किया गया था कि एथेंस के लिए पेरीक्लीज-युगीन उग्र लोकतंत्र के स्थान पर मध्यमार्गीय संविधान अधिक उचित होगा। लेखक ने इस प्रकार के संविधान को सोलोन-युग के प्राचीन 'परंपरागत' संविधान के समरूप बताया है।

1. इनका विवरण जानने के लिए निम्नलिखित दो ग्रंथों का अध्ययन कीजिए : विलामोविट्ज, अरिस्टाटलीज उंब एथेन, I. 161 और क्रमस, और डेरप (हीरोडोट—पेरी पोसितैअस) पृ० 110 और क्रमस : ।
2. (सोल के आधार पर) गम्पर्स, ग्रीक चिकर्स, I. 500। ग्रंथ के तर्कों के बारे में अध्याय 11, खंड (ड) से और अध्याय 14, खंड (घ) से तुलना कीजिए।

अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स में मध्यमार्गीय लोकतंत्र (अथवा पॉलिटी) को जो तरजीह दी है, उस पर हो सकता है इस लेखक के तर्कों का प्रभाव पड़ा हो¹।

हो सकता है एब्स में पाँचवीं सताब्दी का अंतिम चरण एक ऐसा समय लग रहा हो जब भाति-भाति की पुस्तिकाएँ मुआयार लिखी जा रही थीं, पर जर्मन आलोचकों के इन साहसपूर्ण अनुमानों के बारे में अभी अपना निर्णय स्थगित रखना और एक प्रकार के विवेकपूर्ण संदेह से काम लेना युक्तिमत्तापूर्ण होगा क्योंकि इन अनुमानों का आधार बहुत ही अपर्याप्त है। हाँ, इस गतिविधि के कुछ विद्वत् प्राचीन काल की उन रचनाओं में खोजे जा सकते हैं जो अब भी उपलब्ध हैं। समय है 411 ई० पू० की द्राकि के वास्तविक नेता एटीफोन ने सामंजस्य और राजभर्मंगता पर कुछ पुस्तिकाएँ लिखी हों। जब एटीफोन पर मुषदमा चलाया गया था तो उसने अपने बचाव में एक बहुत ही बढ़िया भाषण दिया था (जो अब लुप्त हो चुका है)। लेकिन, हमें जो कुछ प्राचीन साक्ष्य मिलता है, उसके अनुसार, ये पुस्तिकाएँ दूसरे यानी सोफिस्ट एटीफोन की लिखी हुई हैं। इस स्थिति में अनुमान लगाना व्यर्थ है और अन्य लेखकों की रचनाओं (उदाहरण के लिए प्रिपिडीज के नाटक) में—जो उपलब्ध है—इन गुप्त रचनाओं के चिह्न खोजना और भी बेकार मालूम पड़ता है। कुछ विद्वानों ने तथाकथित ज्ञातनाम आयम्बलीची (Anonymous Iamblich) और सोफिस्ट एटीफोन को अभिन्न माना है। (पर किम आधार पर माना है—यह समझ में नहीं आता)²। आयम्बलीची के बारे में यह समझा जाता है कि वह पाँचवीं सताब्दी के उत्तरार्द्ध का लेखक था। उसकी रचना परचर्ची नव्य-प्लेटोवादी लेखक आयम्बलिचस के पृष्ठों में पाई गई है। यह माना गया है कि उसकी रचना विधि-निष्ठा के पक्ष में थी। यह चाहे बोई रहा हो और उसने चाहे कभी भी लिखा हो, उसकी रचना में अति-मानव के बारे में कुछ विचित्र निर्देश मिलते हैं (अभेद्य शरीर, रोग तथा वासना से मुक्त, तन और मन से अविचल और साथ ही साथ विराट और दृढ़काय)। परंतु उसका विचार है कि तोय समाज विधि के पालन और उससे प्राप्त शक्ति के दूते पर अति-मानव का सही जोड़ होगा। उसका यह भी विश्वास है कि यह शक्ति केवल विधि और न्याय के आधार पर ही अक्षुण्ण रह सकती है। अतः, यह अनुमान लगाया गया है कि बेरि पोलितैइया शीर्षक संक्षिप्त भाषण, जो

1. त्रिटिआस भी—जो तीस अत्याचारी शासकों में से था और जिसने धैरामीस को मरवा दिया था—एक राजनीतिक लेखक था। कहा जाता है उसने गद्य और पद्य में जीवन की सुख-सुविधा के बारे में विभिन्न देशों के आविष्कारों के संबंध में लिखा था (तुलना कीजिए, विलामोवित्ज, पू० कृ०, I. 175)। यह भी माना जाता है कि उसने स्पार्टा और थेसाली के संविधानों के विवरण भी लिखे थे।
2. सोफिस्ट एटीफोन की अभी हाल में जो खंडित रचना मिली है, उसने इस बात को मसत सिद्ध कर दिया है कि ये दोनों एक ही व्यक्ति थे और यहाँ जो संदेह व्यक्त किया गया है, उसकी पुष्टि कर दी है। एटीफोन के विचार अज्ञातनाम आयम्बलीची के विचारों से मिलते-जुलते हैं।

परंपरा से दूसरी सताब्दी ईसवी के वक्ता हिरोडोट एटिकस का माना जाता है और जिसके बारे में यह कहते हैं कि वह प्राचीन यूनानी इतिहास के एक प्रकरण पर आधारित है तथा वक्तृत्व-कला के अभ्यास के रूप में दिया गया था, वास्तव में एक राजनीतिक पैम्फलेट है जिसे आलंकारिक रूप में ढाल दिया गया है और जो 404 ई० पू० में जुलाई और अगस्त के बीच (यह एक दम सही तारीख है) किसी अज्ञात लेखक द्वारा लिखा गया था। कहने को तो यह लेखिका के लोगो को संबोधित करके लिखा गया है और इसमें स्पार्टा के लोगों के साथ नरम अल्पतंत्र की दिशा में अपने सविधान को ढालने की पैरवी की गई है पर वास्तव में यह रचना एथेंस के लोगों के लिए लिखी गई थी। यह सही है कि व्याख्यान में हिंसापूर्ण राजनीतिक परिवर्तन की विभिन्निकाओं का ("जो युद्ध की अपेक्षा उतना ही बुरा है जितना शांति की अपेक्षा युद्ध") और अल्पतंत्र का जो वर्णन किया गया है, वह समान रूप से रोचक है, लेकिन, हो सकता है इन दोनों को ही बाद के किसी ऐसे लेखक ने अपना लिया हो जो पूर्ववर्ती लेखकों से परिचित रहा हो और अभ्यास के लिए भाषण लिख रहा हो। हम तो अधिक से अधिक यही कह सकते हैं कि हो सकता है एथेंस में पाँचवी सताब्दी के अंतिम चरण में आम राजनीतिक विषयों पर भाषण मिले जाते रहे हों और भाषण पुस्तिकाओं के रूप में प्रचारित किए जाते रहे हों (जैसे बाद में ईलोनेटीज के फिर प्रचारित किए गए) लेकिन यह सच हो तो भी वे सुप्त हो चुके हैं और हमें न तो उनके स्वरूप का ही कुछ ज्ञान है और न विषय-वस्तु का। एक ही पुस्तिका है जिसके बारे में हम निश्चित हो सकते हैं और वह है एथेंस के संविधान के विषय में छद्म जेनोफॉन की रचना।

इतिहासों और पुस्तिकाओं के साथ ही साथ—जिनमें वर्तमान या अतीत के विवरण थे या जिनमें उनका मूल्यांकन किया गया था—भविष्य की रूपरेखाएँ प्रस्तुत करने की भी चेष्टाएँ की गईं। लोगो ने वर्तमान सविधानों से राजनीतिक विचारों को ग्रहण करने का प्रयास ही नहीं किया, बल्कि उन्होंने राजनीतिक विचारों से अनुप्राणित आदर्श सविधानों के चित्र प्रस्तुत करने का भी प्रयत्न किया। ये चित्र चिंतन की प्रवृत्तियाँ और युग की व्यावहारिक आवश्यकताओं दोनों के स्वाभाविक परिणाम थे। हडि में खोपी हुई चीजों की आलोचना और प्राकृतिक वस्तुओं की सराहना का अनिवार्य फल यह हुआ कि ऐसे आदर्श राज्यों का सुझाव सामने आया जो 'प्राकृतिक' संस्था से संपन्न हो। जिस मानव-विज्ञान ने कभी परिवार जैसी संस्थाओं की आलोचना करने में सहायता की होगी, वही ठोस निर्माण का आधार बन गया होगा। स्वाभाविक ही था कि पहले आदर्श राज्य प्रकृति-जनों के संबंध में यात्रियों के विवरणों पर आधारित होते। प्लेटो की रिपब्लिक तक में इस आधार के कुछ चिह्न मिल जाते हैं। उपनिवेशीकरण की व्यावहारिक समस्या ने इन चित्रों को अपेक्षाकृत उत्तम नम काल्पनिक बना दिया जितने वे अन्यथा होते। उपनिवेशीकरण का महान् युग बीत चुका था। नए समुदायों की निरंतर स्थापना के फलस्वरूप राजनीतिक प्रयोगों के लिए जो असीम क्षेत्र मिल गया था, वह इस समय तक सीमित हो चुका था। पर वस्तियाँ भी बसाई जा रही थी। प्रयोगों की अब भी गुंजाइश

थी ; और 444 ई० पू० में हम प्रोटोगोरम को घुरी की एथेनी बस्ती के लिए विधायक का कार्य करते हुए देखते हैं ।

आदर्श राज्य की रूपरेखा सबसे पहले नाट्यकार प्लेटिनस ने 'प्लुटोई' नामक सुखांत नाटक (comedy) में प्रस्तुत की थी । लेकिन बल्थना-राज्यों के दो मुख्य रचनाकार फालेयास और हिप्पोडामस हैं । ये दोनों ही पचिवी शताब्दी के अंत में हुए थे¹ । अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के दूसरे खंड में उनके विचारों को कुछ विस्तार से प्रस्तुत किया है । अरिस्टाटल ने लिखा है कि बाल्मीडॉनिनासी फालेयाम इस विश्वास को लेकर चला है कि नगर-बसह आदिक कठिनाइयों के कारण होते हैं और इसलिए उसने यह प्रस्ताव किया कि सब नागरिकों की भूमिसंपत्ति बराबर होनी चाहिए । उसका विचार था कि नई बस्तियों में तो यह बात तुरंत ही हो सकती है और पुराने राज्यों में दहेजों का नियमन करके यह किया जा सकता है । जो धनी हैं वे दहेज दें, लें नहीं और गरीब दहेज लें, दें नहीं । इस प्रस्ताव से हमें भिन्न की बात याद आती है । मिल ने भी संपत्ति की विषमताओं को दूर करने के लिए इसी प्रकार का सुझाव दिया था । उसका प्रस्ताव था कि "किसी व्यक्ति को उत्तरादान (bequest) अथवा उत्तराधिकार में कितनी संपत्ति मिले", इसकी सीमा नियंत्रित हो जानी चाहिए² । फालेयाम संपत्ति की समानता तो चाहता ही था, वह इस बात के लिए भी उद्युक्त था कि प्रत्येक नागरिक की समान शिक्षा के एकसे अवसर प्राप्त होने चाहिए³ । फालेयास की योजना की एक अन्य विशेषता यह थी कि वह सब शिक्षणकारों को शासन का दास बनाना चाहता था—शायद इसलिए कि इससे राज्य की आय बढ़ेगी पर अधिक समावना इस बात की है कि वह चाहता था कि जिन लोगों ने उद्योग के द्वारा विभिन्न मात्राओं में धन कमा लिया हो, उनकी एक बराबर भूमि-खंडों पर बसे हुए किसानों के साथ होड़ न लगने पाए⁴ ।

इससे भी अधिक विस्तृत योजना का प्रतिपादन हिप्पोडामस ने किया । वह मिनेटस का निवासी था और एथेंस में जा बसा था । अरिस्टाटल के अनुसार वह कुछ दंभी आदमी था । वास्तु-कला के क्षेत्र में उसने नए आविष्कार किए थे । एक

1. फालेयाम की तिथि ज्ञात नहीं है । लगता है वह प्लेटो का समकालीन था, पर उन्न में उससे बड़ा था (तुलना कीजिए, न्यूमैन, II., 283) और हिप्पोडामस के कुछ समय बाद हुआ था (गम्पज, प्रीक यिक्त I. 578) ।

2. पॉलिटिकल एक्जॉनॉमी, II. II § 4. मिल के प्रस्ताव से मिलता-जुलता एक प्रस्ताव अरिस्टाटल ने संपत्तिपत किया है (1308, a 24) : जिस अल्पतन्त्र (oligarchy) की रक्षा करना अभीष्ट हो, उसमें संपत्ति वसीयत अथवा उपहार द्वारा नहीं, प्रत्युत उत्तराधिकार में प्राप्त होनी चाहिए और एक व्यक्ति को केवल एक उत्तराधिकार मिलना चाहिए ।

3. पॉलिटिक्स का न्यूमैन का संस्करण, II. 294 ।

दूसरी से मिलती हुई सड़कों का जाल बिछा कर यहूतों को वर्गाकार खंडों में बांटने की योजना उसी ने बनाई थी। वह अपनी सज-धज के बूते पर प्रभाव डालने का प्रयत्न करता था। उसके केन्द्र लंबे थे और आभूषणों से सजे रहते थे। उसके वस्त्र सस्ते दामों वाले पर गर्म-मे लगने वाले कपड़े के होने थे और वह गर्मी और सर्दी दोनों में वे ही वस्त्र धारण करता था। वह भौतिकी का विद्वान् था और यह उसके कुछ-कुछ दम्भी स्वभाव के अनुरूप ही था कि "वह पहला ऐसा आदमी था जिसने राजनीतिज्ञ न होते हुए भी आदर्श राज्य का वर्णन करने की कोशिश की"। प्लेटो के समान उसने भी राज्य को तीन वर्गों में बांटा। प्लेटो से उसका भेद यह था कि उसके तीन वर्ग इस प्रकार थे : शिल्पी, किसान और योद्धा ; जबकि प्लेटो के तीन वर्ग थे : उत्पादक-वर्ग, योद्धा-वर्ग और दार्शनिक शासकों का वर्ग। हिप्पोडामस की योजना में शायद मिस्र की जातियों का कुछ अनुकरण है। उसने तीन की संख्या का बहुत प्रयोग किया है। इससे लगता है कि उस पर शायद पापयागोरस का असर था। जिस प्रकार, उसने नागरिकों को तीन वर्गों में बांटा था, उसी प्रकार उसने भूमि को भी तीन भागों में विभक्त किया था : एक भाग पवित्र भूमि का था जो धार्मिक प्रयोजनों के लिए सुरक्षित था, दूसरा भाग सरकारी था और योद्धाओं के प्रयोग के लिए निर्धारित था ; तीसरा व्यक्तिगत भाग कृषक-वर्ग के लिए था। सैनिकों की आवश्यकताओं को पूरा करने वाली भूमि को उसने सरकारी संपत्ति बना दिया था—इस बात से हमें प्लेटो की योजना का स्मरण हो आता है, हालाँकि उसकी योजना इससे भिन्न थी। उसने सभी भूमि उत्पादक-वर्ग के नाम कर दी थी और उसके ऊपर कर लगा दिया था जो उपज के रूप में तिहा जाता था और जो सिपाहियों और शासकों दोनों के खाने के काम आता था। हिप्पोडामस ने एक विशेष योद्धा-वर्ग का सुझाव दिया और उसकी संपत्ति को राज्य की संपत्ति बना दिया—इस तरह उसका लक्ष्य उन्नत शासन की स्थापना करना था जो अपने युग की वृत्तियों से मुक्त हो। उसका प्रस्तावित शासन ऐसा शासन होता जो विशेषीकरण के द्वारा तो राजनीतिक अक्षमता से मुक्त होता और साम्यवाद के द्वारा राजनीतिक भ्रष्टाचार से। पर एक दृष्टि से वह एथेंस से दूर नहीं हटा। उसके आदर्श राज्य के तीनों वर्ग मिलकर 'जनता' थे और जनता अपने शासकों का निर्वाचन करती थी। यहाँ हिप्पोडामस का मत प्लेटो से बहुत भिन्न है। प्लेटो जनता के लिए कुछ नहीं छोड़ता। उसका विचार तो यह है कि उत्पादक-वर्ग और योद्धा-वर्ग पर एक ऐसे वर्ग का शासन रहे जिसकी नियुक्ति में उसका कोई हाथ न हो। हिप्पोडामस ने नागरिकों की भाँति विधियों को भी तीन वर्गों में बांटा। इस विभाजन का आधार यह था कि विधि-विशेष का संबंध किस प्रकार के अपराध से है—यानी उस अपराध में किसी के सम्मान पर प्रहार हुआ है, या संपत्ति पर अथवा प्राणों पर। उसने प्रशासनिक कार्यों को भी तीन भागों में बांटा : सार्वजनिक मामले, निवासी अदेशियों (resident aliens) के मामले और विदेशियों के मामले। उसने कहा कि अपील के एक सर्वोच्च न्यायालय की स्थापना होनी चाहिए जिसके सदस्य जनता द्वारा चुने हुए वयोवृद्ध नागरिक हों। अंत में, उसने ऐसे व्यक्तियों को पुरस्कार देने का प्रस्ताव

किया जो सर्वसाधारण के लाभ के नए-नए आविष्कार करें।

-
1. अरिस्टाटल ने पालिटिक्स के दूसरे खंड, परिच्छेद VIII, 16—25 में अंतिम प्रस्ताव की आलोचना की है। हिप्पोक्रेमस ने राज्य का जो तीन वर्गों में विभाजन किया था, उसको अरिस्टाटल ने इस आधार पर आलोचना की है कि 'जनता' के निर्वाचन-अधिकार के वावजूद सैनिकों का वर्ग सबसे शक्तिशाली रहेगा और उसका शासन पर सदैव नियंत्रण रहेगा। उसकी युक्ति है कि पृथक् कृषक-वर्ग की कोई आवश्यकता नहीं है क्योंकि शिल्पी तो अपने शिल्प के सहारे जीविका चला सकते हैं और सैनिकों के पास अपनी जमीनें हैं ही। वह सभे की भूमि की काश्त का सवाल उठाता है : यदि सैनिक उसकी काश्त करें, तो उन्हें सैनिक बने रहने का समय नहीं मिलेगा। यदि कृषक-वर्ग काश्त करे, तो उसके पास काम का योग्य बहुत हो जाएगा। यदि इन दोनों से पृथक् कोई वर्ग काश्त करे, तो राज्य में चार वर्ग हो जाएंगे।

परिशिष्ट

सोफिस्ट एंटीफोन के 'ग्रॉन ट्रुथ' से दो अवतरण

1

[साधारण दृष्टि से] न्याय का अर्थ यह है कि कोई व्यक्ति जिस राज्य में नागरिक के रूप में निवास करता हो, उसके किसी भी वैधिक नियम का अतिश्रमण न करे [या कहें कि जहाँ तक ज्ञात है न्याय किसी वैधिक नियम का अतिश्रमण नहीं करता]। अतः अगर कोई आदमी दूसरों की मौजूदगी में विधियों के प्रति बहुत सम्मान रखे और दूसरों के न होने पर जब वह अकेला हो, सब प्रवृत्ति के नियमों के प्रति बहुत सम्मान रखे तो यह न्याय पर धमल करने का ऐसा तरीका होगा जो उसके अपने लिए सबसे लाभकर रहेगा। कारण यह है कि विधि के नियम बहिरंग¹ होते हैं, जबकि प्रवृत्ति के नियम अनिवार्य (और अवरण) होते हैं, और इसके अलावा विधि के नियम प्रसंविदा की उपज होते हैं; प्रवृत्ति उन्हें जन्म नहीं देती जब कि प्रवृत्ति के नियम विलुप्त इसमें लुटे होते हैं। इसलिए, जो व्यक्ति वैधिक नियमों का उल्लंघन करता है, वह उस समय तो सज्जा और दंड से बचा रहता है जब प्रसंविदा बनाने वालों की नज़र उस पर नहीं पड़ती²। और वह लज्जित या

1. (एपिथेटा)—इस शब्द का अर्थ है बाहर से आरोपित किया हुआ और इसमें कुछ-कुछ 'कृत्रिम' का भाव होता है। बाद के यूनानी लेखकों ने इसका प्रयोग 'काल्पनिक' के अर्थ में और सत्य के विपर्याय के रूप में किया है।

2. प्लेटो ने रिपब्लिक के आरंभ में—और विशेषकर दूसरे खंड के आरंभ में—यही प्रश्न उठाया है कि क्या व्यक्ति के लिए उस समय न्याय का पालन करने के कुछ माने हैं जबकि उसे कोई देख न रहा हो। मान लीजिए किसी के पास गीगस की अँगूठी होती, जिसे पहनने वाला अदृश्य हो सकता था—तब क्या न्याय से कुछ फायदा होता ? (रिपब्लिक, 359—61)।

दंडित तभी होता है जबकि लोग उसे पकड़ लें। प्रकृति में अंतर्निहित नियमों का उल्लंघन और बात है। यदि कोई आदमी इनमें से किसी नियम को उसकी सहन-शक्ति से अधिक सींचे तो उसके दुष्परिणाम न तो उस स्थिति में कम ही होने हैं जब कि उसे कोई देख न रहा हो और न उस स्थिति में बढ़ते ही हैं जब कि उस पर सबकी नज़रें हों। कारण यह है कि उसे जो आपात पहुँचता है, वह जनमन की वजह से नहीं बल्कि वस्तु-स्थिति की वजह से पहुँचता है।

यहाँ हमारे सामने जो प्रश्न है, वह हर दृष्टिकोण से उत्पन्न होता है। बहुत सारी चीज़ें जो विधितः ठीक होती हैं (इसके बावजूद) प्रकृति के विपक्ष में पड़ती हैं। विधि ने निर्धारित कर दिया है कि खानें बचा दें, बचा न दें; बान बचा मुँह, बचा न मुँह; बाणी बचा बोले, बचा न बोले; हाथ बचा करें, बचा न करें; पाँव बिपर चले, बिपर न चले, और मन बचा इच्छा करे, बचा न करे। विधियाँ मनुष्य को जिन चीज़ों से दूर हटाना चाहती हैं, वे उन चीज़ों की तुलना में प्रकृति से अधिक (?) कम अनुकूल या सगत नहीं हैं जिनकी ओर विधियाँ मनुष्य को आकृष्ट करना चाहती हैं। [यह हम तरह मिट्ट किया जा सकता है]। जीवन और मृत्यु दोनों ही प्राकृतिक हैं। जो चीज़ मनुष्य के लिए हितकर होती है, उससे वह जीवन प्राप्त करता है, जो अहितकर होती है—उससे वह मृत्यु का शिवार बनता है। लेकिन, जो चीज़ें विधि की दृष्टि में हितकर मानी जाती हैं, वे प्रकृति पर प्रतिबंध के रूप में होती हैं (अर्थात् वे मनुष्य को उन चीज़ों से जीवन ग्रहण करने से रोकती हैं,—जो वास्तव में उनके लिए हितकर होती हैं—वह जीवन जो प्रकृति की विभूति है)। इसके विपरीत, जो चीज़ें प्रकृति के द्वारा हितकर सिद्ध हैं, वे स्वतंत्र हैं [अर्थात् वे मनुष्य को उन चीज़ों से निर्विघ्न जीवन ग्रहण करने देती हैं जो वास्तव में उनके लिए हितकर हैं—क्योंकि ये वस्तुएँ उन वस्तुओं में अभिन्न होती हैं¹]। इसलिए, जो चीज़ें पीड़ा देती हैं (और इसलिए जो मृत्यु के समान हैं) सही नज़र से देखने पर प्रकृति को उन चीज़ों से ज्यादा लाभ नहीं पहुँचाती² [उल्टे वे प्रकृति को कम लाभ पहुँचाती हैं] जो सुख देती हैं

1. उदाहरण के लिए, स्वास्थ्य के नियमों के उल्लंघन को लीजिए (हम मान सकते हैं कि लेखक का यही अभिप्राय है)। तब एक अनिवार्य प्रतिक्रिया होती है जो वस्तु-स्थिति के कारण दुनिवार है। मिथ्या शपथ के विरुद्ध जो नियम हैं, उनमें से किसी का उल्लंघन करने से कोई अनिवार्य प्रतिक्रिया नहीं होती : प्रतिक्रिया तभी होती है जब कोई देख ले, और फिर वह प्रतिक्रिया भी केवल मत पर आधारित होती है।
2. यहाँ तर्क स्पष्ट रूप से प्रस्तुत नहीं किया गया। मोटे तौर पर इसका अर्थ यह लगता है कि जीवन और मृत्यु स्वाभाविक प्रक्रियाएँ हैं। इनमें से पहली प्रक्रिया तो उस चीज़ से पैदा होती है जो मानव-शरीर के लिए स्वभावतः अहितकर है। विधि 'हितकर' और 'अहितकर' की कृत्रिम परिभाषा देती है और इस परिभाषा को लागू करने का प्रयास करती है और इस तरह इन प्रक्रियाओं के अपने आप चलते रहने में बाधा डालती है।
3. जीवन प्राकृतिक है और चूंकि उनमें जीवन का उन्नयन या हित नहीं होता, इसलिए हम कहते हैं कि प्रकृति का उनसे कोई लाभ नहीं होता।

[और इसलिए जो जीवन के समान हैं,] और इसलिए, पुनः, जो चीजें पीड़ा पहुँचाती हैं, वे उन चीजों से ज्यादा हितकर नहीं होगी जो सुख पहुँचाती हैं [उल्टे वे कम हितकर होंगी]। जो चीजें वास्तव में हितकर हों, उनमें अहित नहीं बल्कि हित होना चाहिए^१। [उन लोगों को सीझिए] जो चोट सहने के बाद ही जवाब देते हैं और जो खुद कभी पहल नहीं करते, या उन्हें सीझिए जो अपने माता-पिता के प्रति अच्छा व्यवहार करते हैं—भले ही वे उनके साथ बुरा व्यवहार करते हों, अथवा उनको जो

1. यह तर्क सहज सुखवाद के पक्ष में मालूम पड़ता है, लेकिन इसकी अनिच्छित कुछ अस्पष्ट है। शायद इसे कुछ इस तरह से कहा जा सकता है : “मनुष्य की प्रवृत्ति से जीवन की इच्छा होती है और इसलिए वह प्रकृत्या ऐसी चीजें चाहता है जो जीवन के लिए हितकर हों। जो चीजें सुख देती हैं, वे जीवन के लिए हितकर होती हैं, और इसलिए मनुष्य प्रवृत्ति से ही सुखद चीजें चाहता है। पर जो चीज प्राकृतिक होती है, वही वास्तविक भी होती है। अतः, सुख प्रकृत्या हितकर होने के नाते—चूँकि वह जीवन के लिए हितकर होता है और जीवन प्रकृत्या वांछनीय होता है—वास्तव में हितकर होता है। लेकिन विधि का त्रम यह नहीं होता। जो चीजें प्रकृत्या और यथार्थतया हितकर होती हैं, वह उन्हें हिनकर पोषित नहीं करती। उदाहरण के लिए भूखी मरता हुआ आदमी चोरी करे तो भी विधि के अनुसार वह हितकर नहीं, जबकि वास्तव में इस तरह की चोरी हितकर होती है क्योंकि उससे आदमी को जीने का सहारा मिलता है। फिर इसके ठीक विपरीत, विधि ऐसी चीजों को हितकर पोषित करती है जो प्रकृत्या और वास्तव में हितकर नहीं होती। उदाहरण के लिए उसके अनुसार भूखे आदमी के लिए चोरी न करना हितकर है, हालाँकि ऐसे मोके पर चोरी न करने से आदमी का अण्कार होता है और वह वास्तव में अहितकर होता है”। यह तर्क भ्रान्ति है क्योंकि यह व्यक्ति को अलग करके देखता है। यदि व्यक्ति एकदम निरपेक्ष और अकेला होता, तो हो सकता है उसके लिए चोरी करना हितकर होता पर तब ऐसा कोई होता ही नहीं, जिसकी वह चोरी करता। लेकिन, यदि वह समाज में रहता है—और वस्तु-स्थिति यही है—और समाज के सदस्य के नाते रहता है तो जो चीज समाज के लिए हितकर हो, वह अतोगत्वा उसके लिए अहितकर नहीं हो सकती। यदि सामाजिक दृष्टि से यह हितकर है कि संपत्ति हो और संपत्ति के प्रति सम्मान हो, तो दूसरों की संपत्ति का जादर करने से समाज के किसी भी सदस्य का न कुछ घटता है और न कुछ अण्कार होता है। यदि कोई आदमी दूसरों की संपत्ति का सम्मान करेगा तो दूसरे उसकी संपत्ति का सम्मान करेंगे; और अगर इस समय उसके पास संपत्ति न हो, तो इससे भविष्य में उसके पास संपत्ति होने की संभावना खत्म नहीं हो जाती। अधिकारों और कर्तव्यों का चीली-दान का सबंध है। एक होगा तो दूसरा भी होगा और अगर कोई ‘अदृश्यता’ की बात मानकर चले—यानी यह समझ ले कि अधिकारों का सम्मान न करने पर भी वह अनदेखा रह सकता है—तो इससे यह तर्क निष्फल नहीं हो जाता क्योंकि यह दाव तो मानी ही नहीं जा सकती। समाज-मानव अपनी जिदगी अपने साथियों के सामने जीता है; वह ‘अदृश्य’ नहीं होता : और ज्यों-ज्यों समाज अपनी व्यवस्था को, केवल पुत्तिस की नहीं, बल्कि संचार की व्यवस्था को भी—अधिकाधिक पूर्ण बनाता जाता है, त्यों-त्यों उसके सदस्यों का जीवन अधिक उभरता जाता है।

दूसरे लोगों की सीमाय साकर [अपने सिनाफ] आरोप लगाने देते हों लेकिन जो स्वयं इस तरह के आरोप कभी नहीं लगाते । यहाँ जिन कामों का उत्तेज किया गया है, उनमें से अनेक प्रवृत्ति के प्रतिबल हैं । उनको बज्रह से जहाँ कम कष्ट से काम चल सकता था, यहाँ ज्यादा कष्ट भोगना पड़ता है; जहाँ ज्यादा मुता मिल सकता था, यहाँ कम मुता मिलता है; जहाँ चोट से बचा जा सकता था, यहाँ चोट खानी पड़ती है ।

[अब लेखक वैधिक न्याय पर एक और दृष्टिकोण से प्रहार करता है । अब तक उसने विधि और उसकी प्रकल्पनाओं पर आरोप किया है, अब वह न्यायालयों पर, उनके काम करने के ढंग पर आरोप करता है । अब तक उसने यह पुष्टि दी है कि विधि सही को गलत बना देती है, अब वह दलील देता है कि विधि की व्यवस्था खुद अपनी सूझी प्रकल्पनाओं को कार्यान्वित नहीं कर सकती ।] यदि इन रास्तों पर चलने वालों को विधियों से कोई मदद मिले, या जो इन रास्तों पर न चलकर विरोधी रास्तों पर चलते हैं, उन्हें विधियों से कोई हानि हो, तो विधियों का पालन करने में कुछ लाभ भी है । लेकिन, सच तो यह है कि स्पष्टतः वैधिक न्याय इन लोगों की सहायता करने में असमर्थ है जो इन रास्तों पर चलते हैं । आरंभ में [यानी इससे पहले कि तथ्यों का वैधिक प्रमाण हो] वह पीडित पक्ष को पीडित हो लेने देता है और अपराधी पक्ष को अपराध कर लेने देता है । पर बाव सिर्फ इतनी नहीं कि वैधिक न्याय पीडित पक्ष को पीड़ा और अपराधी पक्ष को अपराध करने से न रोक पाता हो । बात इससे कुछ बढ कर है । यदि हम प्रतिकार के सदर्भ में वैधिक न्याय की गति पर विचार करें [वैधिक न्याय का यह तो दावा है कि वह प्रतिकार अवश्य दिलाता है] तो हम पाएंगे कि इस प्रकार का न्याय जितना अन्याय करने वाले पक्ष के अनुकूल होता है, उससे ज्यादा पीडित पक्ष के अनुकूल नहीं होता । [अवतरण की दोष पंक्तियाँ कटी-पटी हैं; लेकिन उनका अर्थ यह मालूम पड़ता है कि जब कोई मुकदमा अदालत के सामने पेश होता है, सब पीडित पक्ष की हालत अपराधी पक्ष से ज्यादा अच्छी नहीं होती; बल्कि उसकी हालत तो और भी खराब हो सकती है । वह तो केवल यही कह सकता है कि उसे चोट पहुँची है और अदालत से यह बात मनवाने के लिए प्रयत्न कर सकता है । अपराधी पक्ष इस बात से इनकार कर सकता है और कोशिश कर सकता है कि अदालत से यह बात मनवाले कि उसका इनकार ही सत्य है । इन दोनों पक्षों में से जो अधिक योग्य होना है, अदालत का फैसला उसी के हक में रहता है; और इस बात की कोई गारंटी नहीं है कि पीडित पक्ष ही अधिक योग्य हो¹ ।

1. यदि इस अवतरण का यही अर्थ है तो हमें यह बात याद रखनी होगी कि एयेंस के न्यायालय बड़े-बड़े लोक-न्यायालय थे । यहाँ भाषण-कोशल का और मुकदमे को पुरजोर ढंग से पेश करने का—'बुरी बात को अच्छी सिद्ध करने का'—बड़ा महत्व था ।

[जो लोग बड़े घराने में पैदा होते हैं] उनका हम सम्मान और आदर करते हैं। जो लोग गरीब घराने में पैदा होते हैं, उनका न तो हम सम्मान करते हैं और न आदर। इस दृष्टि से हम एक दूसरे के प्रति अपने व्यवहार में [सम्य नहीं बल्कि] बर्बर हैं। हमारी प्राकृतिक दक्षिण सब बातों में एक दूसरे के बराबर है चाहे हम यूनानी हो या बर्बर¹। हम ऐसी किसी भी दक्षिण के सदाश्यों को देख-परख सकते हैं जो प्रकृति से सब मनुष्यों के लिए आवश्यक हों.....[इस प्रकार की प्राकृतिक दक्षिणों के किसी वैशिष्ट्य के कारण] हममें से कोई यूनानी अपवाद बर्बर के रूप में अलग नहीं है। हम सभी अपने भुंह और नाक से साँस लेते हैं।



-
1. सेंट पॉल के बारंबार के इस आग्रह से तुलना कीजिए कि "ईसा की दृष्टि में न कोई यूनानी है और न यहूदी, न खतना है, न गैर-खतना, न कोई बर्बर है, न सीधियाई, और न गुलाम है, न आजाद"। उक्त प्रकरण में जो तर्क दिया गया है, वह वही है जिसका प्रयोग सेबसटीयर ने घाईलाक से कराया है।

साक्रेटीज़ और उसके गौरा अनुयायी

- (क) साक्रेटीज़ का जीवन
- (ख) साक्रेटीज़ की पद्धति और सिद्धांत
- (ग) साक्रेटीज़ की मृत्यु
- (घ) जेनोफ़ॉन
- (ङ) ईसोक्रैटीज़
- (च) सिनिक और सिलेनायक

साक्रेटीज़ और उसके गौण अनुयायी

(क) साक्रेटीज़ का जीवन

इन मुषारको के पश्चात् अब हम साक्रेटीज़ के महान् व्यक्तित्व का अध्ययन कर सकते हैं। अब तक हमने जिन विचारकों का अध्ययन किया है, वे सर विदेशी थे और एपेंस ने इसलिए बरा गए थे कि एपेंस प्रायः यूनान की राजधानी थी। पर इनके विपरीत साक्रेटीज़ पूरी तरह से एपेंस का नागरिक था¹। साक्रेटीज़ का जन्म 470 ई० पू० के आस-पास हुआ था और मृत्यु 399 ई० पू० में। इस प्रकार, उसका जीवन तो पेरीक्लीज़ के महान् युग में बीता और जीवन की सध्या पेट्रोपोनेशियाई युद्ध की कठिनाइयों के बीच। उमने अपने युग के साधारण नागरिक बर्तव्यों की पूरी तरह से निभाया। वह सदास्त्र पैदल सेना का सिपाही रहा था और उसने प्रेस की लड़ाई में एपेंस की ओर से भाग लिया था। 424 ई० पू० में डेलियम की लड़ाई में उमने फिर भाग लिया और वहाँ उमके धर्म की प्रशंसा हुई थी। पैसठ वर्ष की अवस्था में वह कौशिल का सदस्य बना और जिस दिन एपेंस के नौ सेनापतियों की एक साथ एक मत की अधिकता से इस अपराध के लिए दोषी ठहराया गया था कि उन्होंने अरगिनुगाए के नौ-युद्ध (405 ई० पू०) में ह्यूते हुए नाविकों को नहीं, बचाया, उस दिन सभा की अध्यक्षता करने वाली परिषद्-समिति का साक्रेटीज़ भी सदस्य था। सामूहिक रूप से इस प्रकार का दंडादेश संविधान के नियम के प्रतिबन्ध था। समिति के सदस्यों में अकेला साक्रेटीज़ ही ऐसा व्यक्ति था, जो इस असांविधानिक मत-निर्णय की सभा के सामने रखने के लिए तैयार नहीं हुआ²। एक वर्ष पश्चात्

1. एपेंस का आर्कलाउज दर्रा की ओर मुड़ने वाला पहला एपेनी नागरिक था। साक्रेटीज़ उसका शिष्य रहा था और संभव है उसके बाद वह उसके द्वारा संस्थापित संप्रदाय का प्रधान भी रहा हो।
2. कुछ विवरणों के अनुसार साक्रेटीज़ परिषद् की अध्यक्षता-समिति का सदस्य ही नहीं था, बल्कि वह उस दिन समिति का सभापति—और इसलिए सभा का भी सभापति था। यदि यह स्थिति थी, तो यह साक्रेटीज़ की व्यक्तिगत जिम्मेदारी थी कि इस प्रश्न पर मत ले पर उसने मत नहीं लिया और इसकी जिम्मेदारी व्यक्तिगत रूप से अपने ऊपर ली।

जब एथेंस में तीस अत्याचारियों ने आंतक का साम्राज्य स्थापित कर रखा था, उस समय उन्होंने सान्फ्रेटीज को और उसके साथ चार अन्य नागरिकों को एक ऐसे नागरिक को फांसी के लिए पकड़ साने की आज्ञा दी जिसे वे मृत्यु-दंड दे चुके थे। और एक बार फिर उसने ऐसा आदेश मानने से इनकार कर दिया जिसे वह अवैध समझता था। नागरिक कर्त्तव्य का अद्विग रूप से पालन और नागरिक विधि की सौमाएँ साँधने की दृढ़तापूर्वक अस्वीकृति—ये दो ऐसी विशेषताएँ हैं जो एक एथेनी नागरिक के रूप में उसके जीवन में विशेष रूप से दिखाई देती हैं।

वह एक शिल्पी का पुत्र था और हमें याद रखना चाहिए कि एथेंस का शिल्पी किसी सगतराश या कुम्हार की भाँति ही एक कारीगर हुआ करता था। उसने अपने पिता का शिल्प सीख लिया था। वहाँ भी वह ठेठ एथेनी नागरिक प्रतीत होता है। परन्तु उसने अपना जीवन दर्शन के अध्ययन में लगाया। वह उन सब विचारकों की संगति में उठता-बैठता था जिन्होंने पाँचवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में एथेंस को ही अपना घर बना लिया था। गुरु-गुरु में—और लगभग 435 ई० पू० तक—अपने समय के भौतिक विज्ञान में उसकी दिलचस्पी रही। सगता है उसने अपने समय के अधिकांश सिद्धान्तों का अध्ययन कर लिया था। उसने देखा कि इन सिद्धान्तों से ऐसे प्रश्नों की धार्मिक व्याख्या ही मिलती है जैसे 'चीजें कैसे बनीं'? पर वह तो इनकी साध्यपरक व्याख्या (teleological explanation) चाहता था जिससे पता चल सके कि वे क्यों बनीं और उनकी सत्ता का कारण क्या है? दूसरे शब्दों में उसने प्राकृतिक विज्ञान से और उसकी पदार्थ-मीमांसा से हट कर सच्चे दर्शन की ओर ध्यान दिया—दर्शन के उस अर्थ में जिसमें वह सृष्टि के प्रयोजन अथवा मूल कारण का अन्वेषण करता है। यह बहुत बड़ा कदम था और जब यह कदम उठ चुका, तो हम एकबारगी एनाक्जिमेन्डर और हेराक्लिटस की दुनिया से प्लेटो और अरिस्टाटल की दुनिया में आ पहुँचे। इस भूगंतर का प्रतिनिधि है सान्फ्रेटीज और यही उसका महत्त्व है। हमारे अधिकारी विद्वानों के अनुसार सान्फ्रेटीज का भौतिक शास्त्रों के अध्ययन से विरत होकर गहनतर जिज्ञासा के क्षेत्र में प्रवेश करने का कारण देवकी की वही देववाणी थी जो बहुत पुराने जमाने में यूनान के नित्य-जीवन में इतनी अधिक महत्त्वपूर्ण रही थी और जिस ने एक बार फिर एक महानतम यूनानी दार्शनिक के जीवन पर प्रभाव डाला। एक बार सान्फ्रेटीज के एक मित्र के पुछने पर देववाणी ने बताया था कि सान्फ्रेटीज सबसे बुद्धिमान् मनुष्य है। सान्फ्रेटीज में कुशल व्यवहार-बुद्धि के साथ ही साथ विनोद की भी प्रवृत्ति थी। उसने और लोगो से प्रश्न करके और अपने प्रश्नों द्वारा उन्हें अपने से अधिक बुद्धिमान सिद्ध करके देववाणी को मिथ्या प्रमाणित करने का बीड़ा उठाया पर फल बिल्कुल उल्टा निकला। उसने देखा कि दूसरे लोग इतने नासमझ हैं कि किसी चीज के बारे में कुछ न जानने पर भी अपने को जानकार बहते हैं। पर वह स्वयं इतना बुद्धिमान् था कि उसने मजूर किया कि 'मैं तो बस इतना जानता हूँ कि मैं कुछ भी नहीं जानता'। बस, उसने जीवन में सेवा-व्रत ग्रहण कर लिया। उसके मन

में यह विश्वास जम गया कि डेल्फी के देवता ने मुझे हम संसार में किसी विशेष निमित्त के लिए भेजा है। उसने मिथ्या ज्ञान के विरुद्ध जिहाद बोल दी और वह सच्चे ज्ञान के प्रचार में जुट गया।

लोगों के ज्ञान से भिन्न होता है। वह लोगों को 'प्रकृति' की चीजें जानने की शिक्षा देने का दावा इसलिए नहीं करता था कि कहीं लोग उस जानकारी के आधार पर विधि की चीजों को मानने से इनकार न कर दें। वस्तुतः सांक्रिटीज का विधि में दृढ़ विश्वास था लेकिन, वह यह नहीं मानता था कि श्रेय ज्ञान के किसी नए तत्त्व में निहित होता है और उसके ऐसा न मानने का एक और भी गहरा कारण था। वह और भी गहरा कारण यह था कि उसका विश्वास था कि महत्त्व इस बात का नहीं कि आप क्या जानते हैं, महत्त्व तो इस बात का है कि आप उसे किस तरह से जानते हैं। उसे नई चीजों के ज्ञान की उतनी इच्छा न थी जितनी पुरानी चीजों के ज्ञान की नई पद्धति की। वह साधारण सत्सार से भिन्न किसी 'प्रकृति' का ज्ञान उतना न चाहता था जितना स्वयं साधारण सत्सार का। संसार जैसा है वैसा क्यों है—इसे ज्ञान के रूप में ढाल कर वह उक्त ज्ञान को एक नई शक्ति देना चाहता था, नए मूल्य से समन्वित करना चाहता था। वह रुढ़ि की नैतिकता को स्वीकार करता था पर उसने चाहा कि लोग जानें कि उसके अस्तित्व का कारण क्या है और वह किस विचार पर टिकी हुई है और इस तरह वह उसे एक उच्चतर नैतिकता का रूप दे देना चाहता था। इस तरह अब हम फिर उसके ज्ञान-द्वय के सिद्धांत पर लौट आए हैं और अब उसकी समग्र महत्ता को आंक सकते हैं। साधारणतः लोगों के पास जो ज्ञान होता है, वह ज्ञान नहीं होता, मत होता है। वे चीजों को इस अर्थ में जानते हैं कि उन्होंने अक्सर उन की चर्चा सुनी होती है। लेकिन, वे उन्हें केवल उस अर्थ में नहीं जानते जिस अर्थ में हम ज्ञान की बात कर सकते हैं—यानी वे उन्हें किसी कारण की उपज के तौर पर नहीं जानते और उस कारण के सदर्भ में नहीं जानते जिसकी वे उपज होती हैं। वे जानते हैं कि उन्हें सयमी होना चाहिए, पर सिर्फ इस अर्थ में जानते हैं कि उन्होंने सुन रखा है। पर, सब पूछा जाए तो वे यह जानते नहीं क्योंकि वे यह नहीं जानते कि सयमी क्यों होना चाहिए। यहाँ यह मूलभूत कारण हमारे सामने आ जाता है कि सांक्रिटीज हर चीज को साध्यपरक व्याख्या क्यों चाहता था। ज्ञान—कम से कम महत्वपूर्ण ज्ञान—केवल इसी प्रकार की व्याख्या से प्राप्त हो सकता था।

यदि श्रेय ज्ञान है और ज्ञान दो प्रकार का होता है, तो श्रेय भी दो प्रकार का होगा। सांक्रिटीज का यही विश्वास था। एक श्रेय तो वह है जिसका आधार मत होता है और दूसरा वह जो ज्ञान पर आधारित होता है। मत अस्थिर होता है, उसे भुलाया जा सकता है या किसी नए विचार के द्वारा बदला जा सकता है। मत पर आधारित श्रेय भी उतना ही अस्थिर होता है। ज्ञान स्थिर होता है क्योंकि वह सविवेक, सकारण होता है और ज्ञान पर आधारित श्रेय भी उतना ही स्थिर होता है। जिस श्रेय का आधार मत हो वह स्वभाव पर निर्भर होगा पर जिसका आधार ज्ञान हो वह श्रेय सविवेक व्याख्या और अंतर्दृष्टि की चीज है। एक सामान्य श्रेय है : दूसरा दार्शनिक श्रेय। यो दोनों को एक-दूसरे के विरोध में रखा जा सकता है, लेकिन हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि दोनों ही श्रेय के रूप हैं। दोनों का तत्त्व एक है, भेद केवल उस तत्त्व की पकड़ का है। जहाँ तक तत्त्व का संबंध है, सामान्य श्रेय ही सच्चा श्रेय है। और हम यह देख ही चुके हैं कि सांक्रिटीज ने इस तत्त्व को बदलने का या उसकी जगह नैतिकता के किसी नए तत्त्व की प्रतिष्ठा का कोई प्रयास नहीं किया।

रूढ़िगत नैतिकता के साधारण रूप के बारे में उमकी यह आपत्ति न थी कि वह उन न सिद्धांतों पर आधारित है बल्कि उसकी आपत्ति यह थी कि उसमें उन सिद्धांतों के प्रति कोई चेतना नहीं जिन पर वह आधारित है, और ये सिद्धांत ऐसे थे जिन्हें वह अपने आप में निरपेक्षतः सत्य मानता था। इस प्रकार, चेतना के अभाव में साधारण नैतिकता में दो दोष थे। चूंकि उसका उद्भव सिद्धांत की पकड़ से नहीं बल्कि संयोग से—स्वभावजन्य मनोवृत्ति के और पालन-पोषण के संयोग में—दृष्टा था; अतः नया पर्यावरण मिलने पर उसका लोप हो सकता है; उसमें नई और अभूतपूर्व परिस्थितियों का सामना करने की क्षमता नहीं थी। फिर, उमका संप्रेषण नहीं हो सकता था—और यह उसकी और भी बड़ी कमी थी। जो श्रेय वृद्ध सिद्धांतों पर आधारित हो, तब उसके सदर्थ में उन सिद्धांतों की व्याख्या की जा सकती है। जो चीज सामान्य व्याख्या की परिधि में रहती है, उसका संप्रेषण किया जा सकता है और उसकी शिक्षा दी जा सकती है। सांकेटीय इस प्रकार की परिभाषाओं की मिद्धि के लिए उत्तुंग रहता था। सांकेटीय की तर्क-पद्धति और प्रश्नोत्तर-प्रणाली का आधार ये परिभाषाएँ ही थीं। अरिस्टाटल का कहना है कि सांकेटीय ही पहला व्यक्ति था जिसने सामान्य परिभाषाओं का प्रयत्न किया। इस अर्थ में ही वह नैतिक शिक्षक था। और चूंकि वह नैतिक शिक्षक बनना चाहता था, इसीलिए उसे ऐसे श्रेय से असंतोष था जिसकी शिक्षा नहीं दी जा सकती थी क्योंकि वह न तो किसी सिद्धांत पर टिका होता है और न उसे किसी परिभाषाओं में बाँधा जा सकता है।

सब मिलाकर हम कह सकते हैं कि सांकेटीय नीतिशास्त्र और राजनीति दोनों ही में बुद्धिवादी था। प्राचीन युग के बारे में हेराक्लिटस ने कहा था, 'मैंने अपने भीतर अनुसंधान किया है।' सांकेटीय के निवृत्त ऐसा ही अनुसंधान अभीष्ट था और वह चाहता था कि उसके ऊपर आधारित जीवन का अधिक पथ-प्रदर्शन मिले। कहते हैं कि पर्वी डालकर उम्मीदवार चुनने की प्रथा पर उसे आपत्ति थी। उसके कारण जैसे योग्यता के लिए रास्ते मिलते थे वैसे ही अयोग्यता के लिए भी पथ प्रसारित होता था। उसे ऐसी प्रभुसत्ता-संपन्न समा के शासन पर आपत्ति थी जिसमें कसेरे और दर्जी को, मोची और घोड़ी को सार्वजनिक मामलों में वही महत्व प्राप्त हो जो राजनीति की कला को सचमुच थोड़ा-बहुत समझने वालों को। हमें भीनी और गोंजियास से यह पता चलता है कि सांकेटीय समा का पथ-प्रदर्शन करने वाले एथेनी राजमर्मज्ञों का आलोचक भी था। भीनी से हमें ज्ञात होता है कि बहुत से बहुत उनमें एक प्रकार की राजनीतिक सहज प्रवृत्ति थी पर उसे वे अपने पुत्रों और उत्तराधिकारियों की नहीं दे जा सकते थे। गोंजियास से पता चलता है कि सबसे बुरी बात यह थी कि वे भूटे गड़रिए थे जो "नगर की अंधाधुंध बंदरगाहों, थोदियों, दीवारों और कर से प्राप्त धन-दोलत से भर देते हैं" और जनसाधारण की मनचाही करके लोकप्रियता प्राप्त करने की कोशिश करते हैं लेकिन, न्याय और संयम की बातों को भूल जाते हैं। (आगे अध्याय 7 (ग) देखिए)। इन चीजों के विरोध में सांकेटीय ने सार्वजनिक मामलों के संचालन के लिए बुनियादी सिद्धांतों पर आधारित विशेष ज्ञान की आवश्यकता की शिक्षा दी। यहाँ विशेषीकरण के उस सिद्धांत का भी ज्ञान देखा जा सकता है जिसका प्लेटो ने रिपब्लिक में विस्तार से प्रतिपादन किया है। इस तरह का विवरण

मिलता है कि सांक्रैटीज के व्याख्यानों में जब-तब कुछ ऐसे लोग भी उपस्थित होते थे जो पेशे से सिपाही थे। ये लोग ऐसे ही व्याख्यानों को सुनना पसंद करते होंगे जिनका सार यह होता होगा कि वैज्ञानिक ज्ञान पर आधारित व्यवसाय-पद्धति आवश्यक है। सांक्रैटीज इस बात में सॉफिस्टों से सहमत था कि राजनीति के मैदान में केवल व्यावसायिक राजनीतिज्ञ ही उतरें। पर ऊपर हम जो कुछ कह आए हैं, उससे स्पष्ट है कि राजनीति के व्यवसाय के लिए सांक्रैटीज जो प्रशिक्षण अभीष्ट मानता था, वह सॉफिस्टों के प्रशिक्षण से नहीं आगे था। उसका अर्थ कुछ ऐसी दार्शनिक शिक्षा से था जिसके फलस्वरूप राजनीति के मूल सिद्धांतों पर पूरी तरह पकड़ हो जाए। हम जानते हैं कि इस संदर्भ में सांक्रैटीज अक्सर कलाओं का दृष्टांत दिया करता था। यदि श्रेय कला नहीं, बल्कि उससे ऊँची और उदार चीज़ है, तो कम से कम राजनीति को तो कला मानना ही चाहिए और राजनीतिज्ञ से यह अपेक्षा होनी चाहिए कि वह प्रशिक्षण प्राप्त करे और शिल्पी को भाँति किसी उत्साह की देख-रेख में रहे। पर हमें राजनीतिज्ञ को तुरत या एकदम शिल्पी से अभिन्न नहीं मान लेना चाहिए। जिन चीज़ों का संबंध न्याय और सत्य से है, यदि उनका संरक्षण उसके जिम्मे है तो सबसे पहले यह आवश्यक है कि श्रेय के बारे में उसकी अपनी सच्ची और दार्शनिक धारणा हो और सांक्रैटीज ने सदा ही यह सिखाया कि यह विषय ऐसा है जिसका संबंध कला की अपेक्षा किसी उच्चतर वस्तु से है। सांक्रैटीज को बुद्धिवादी कहा जा सकता है; पर उसे बुद्धिवादी कह देने से ही हमें संतोष नहीं हो सकता। सबसे पहली बात तो यह है कि यूनानियों के लिए—कम से कम सांक्रैटीज और उसके शिष्य प्लेटो के लिए—बुद्धिचिंतन का शुष्क और भावनाहीन माध्यम कभी नहीं रही। वह कुछ ऐसी चीज़ थी जो 'भाषना से अनुप्राणित' थी—ऐसी चीज़ जो न केवल ज्ञान के रूप में प्रकट होती थी बल्कि जो इच्छा को दिया देती थी और व्यावहारिक त्रिया-कलाप में भी प्रयुक्त होती थी। चिंतन के माध्यम से सत्य को जानने का अर्थ था जो कुछ व्यक्ति जानता हो उससे प्यार करना, सुंदर चीज़ों को जानने-समझने का—और यह देखते हुए जानने-समझने का कि वे सौंदर्य के शाश्वत भाव या रूप से संबंध रखने के कारण सुंदर हैं—अर्थ या सच्चे सौंदर्य के भव्य आकर्षण का अनुभव करना और उसके फलस्वरूप व्यवहार तथा आचरण में सौंदर्य का समावेश करना। इस तरह से हम एक आधे की बात पर पहुँच जाते हैं। बुद्धि को इच्छा से पृथक् नहीं किया जा सकता। ज्ञान की कसौटी कर्म की प्रमाणित क्षमता है। यूनानी दार्शनिकों ने बुद्धि को इसी

1. ऊपर की रचनाओं में श्रद्धा (ग्लॉबे) की संकल्पना इसके इतने समांतर है कि उसकी ओर ध्यान आकर्षित करना उचित है। लूथर के निकट "श्रद्धा ईसा की और उनकी मृत्यु की कोरी स्वीकृति ही नहीं—जिसके द्वारा उन्होंने अपने विरोधियों के पाप का प्रायश्चित्त किया—भले ही यह स्वीकृति विच्युत रूप से व्यक्तित्व की हो। यह आत्मा का परमात्मा के साथ कुछ ऐसा आध्यात्मिक मिलन था कि इसके परिणामस्वरूप व्यक्तित्व बिल्कुल बदल जाता था, प्रकृति की नवीनता और शक्ति प्राप्त होती थी जिससे कि न्याय के सभी सुफल स्वभावतः विकसित होते थे। यद्वा में एक गतिशील शक्ति है—विशेषकर जब उसे प्रेम से अभिन्न माना जाए। लेकिन कोरे विश्वास में परिवर्तन की और नवीयन की क्या शक्ति होती है?" (विग्रह, द हिबर्ट)

रूप में ग्रहण किया और अपने ज्ञान के अनुसार ही संसार को प्रभावित करने का प्रयास किया । वे अपने आपको यौद्धिक सत्तों के अन्वेषक और शिक्षक नहीं समझते थे, बल्कि अपने को ऐसे लोगों में गिनते थे जिन्हें एक व्यावहारिक मंत्र मिल गया हो और जो स्वयं उसका पालन करने के लिए तथा दूसरों को उसके पालन करने की प्रेरणा देने के लिए विवश हों । यूनान के अन्य दार्शनिकों की भाँति साफ्रेटीज भी जीवन की एक पद्धति सिखाना चाहता था । अन्य यूनानी दार्शनिकों से उसका भेद यह था कि उसके प्रयत्न का क्षेत्र बड़ा व्यापक था । अन्य दार्शनिकों ने मंत्रदायों की स्थापना की थी और वे पूरे-पूरे सिद्धियों की मंडली को शिक्षा दिया करते थे । कुछ लोगों का कहना है कि साफ्रेटीज एक निश्चित दार्शनिक संप्रदाय का प्रधान था । यह तो निश्चित लगता है कि उसके साधियों की एक नियमित मंडली थी पर उसकी शिक्षा का क्षेत्र इतना व्यापक है कि वह किसी भी संप्रदाय की सीमाओं में नहीं बँध सकती । सोफिस्ट केवल सुरुष बुलीनों को शिक्षा देते थे । उनके विपरीत साफ्रेटीज अपने साधी-नागरिकों के साथ कहीं भी घाउ-धीत करने लगता था—सड़क पर, बाजार में, सभा में, कहीं भी । वह श्रोताओं की एक व्यापक मंडली के लिए बान करता था । यह यूनानियों को प्रिय भी था । वह व्यक्तियों का स्वागत किए बिना बातचीत करता था । वह स्वयं शिखी था ; इस नाते अपने साधियों से पूछा कभी नहीं करता था । इस तरह उसने शिक्षा दिया कि वह एक ऐसे पूर्वाग्रह से ऊपर था जिससे प्लेटो—यहाँ तक कि अरिस्टाटल भी—मुक्त न थे ।

साफ्रेटीज को हमने बुद्धिवादी कहा है पर अपने इस कवन में हमें एक और दृष्टि-कोण से भी संशोधन करना होगा । यह बुद्धिवादी था, तो कुछ-कुछ रहस्यवादी भी था । उसने शिक्षा दी कि लोगों को चाहिए बुद्धिमानी से सिद्धांतों को समझकर उसके अनुसार ही अपने जीवन को ठानें । लेकिन, उसके अपने जीवन का जिससे निर्देश होता था वह एक बहुत भिन्न चीज थी । यह हम देख ही चुके हैं कि डेल्फी की देववाणी ने उसे नैतिक दर्शन की ओर प्रवृत्त कर दिया था । उसे यह भी विश्वास था कि डेल्फी का देवता उससे एक मिशन पूरा कराना चाहता है । प्लेटो से हमें यह भी पता चलता है कि वह कभी-कभी भाव-समाधि में लीन हो जाया करता था । प्लेटो और जेनोफॉन दोनों ने यह भी लिखा है कि अक्सर उसे एक चेतावनी का स्वर सुनाई पड़ता था और वह उसके निर्देश का पालन किया करता था¹ (यद्यपि दोनों ने उसके स्वरूप के यत्न-यत्न विवरण दिए हैं) । कहा गया है कि चेतावनी के स्वर की कहानी से यह संकेत मिलता है कि साफ्रेटीज के कर्म-दर्शन में कुछ श्रुति

लेक्चर्स, 1883, पृ० 131—2) । जिस प्रकार लुपर का मत था कि थ्रदा में अनिवार्य रूप से कर्म निहित है, उसी प्रकार साफ्रेटीज का मत था कि ज्ञान में आचरण अनिवार्यतः आ जाता है । इसीलिए, उसका विश्वास था कि न्याय का ज्ञान होना और फिर ज्ञान-बुझकर अन्याय करना असंभव है ।

1. प्लेटो के अनुसार यह स्वर उसे सदा कोई ऐसा काम न करने की चेतावनी देने के लिए ही सुनाई पड़ता था जिसे करने का उसने इरादा कर रखा होता था । जेनोफॉन के अनुसार यह स्वर आदेश का भी था और प्रतिषेध का भी । (रिडेल के अपोलॉजी के संस्करण में इस विषय का परिशिष्ट देखिए) ।

थी। यदि हम इस दर्शन पर गहराई से विचार करें, तो हम देखेंगे कि कुछ दृष्टियों से वह हमें बहुत आगे नहीं ले जाता। उसने सच्चे ज्ञान की प्रभुता का प्रचार तो किया; लेकिन उसने उन सिद्धांतों के स्वरूप की व्याख्या नहीं की जिनके अनुसार सच्चे ज्ञान को कार्यरूप में परिणत होना चाहिए। उसने यह अवश्य माना कि शुभ और अशुभ की कसौटी यह है कि कोई सविवेक प्रयोजन विद्यमान है या नहीं। इसी कारण उसका यह भी विश्वास बन गया कि चूंकि अशुभ कार्य किसी प्रयोजन के न होने के कारण अशुभ होते हैं, इसलिए वे अनैच्छिक होते हैं। फलतः, कोई भी व्यक्ति मन से घुरा नहीं होता। लेकिन, इस बात का पता लगाना आसान नहीं कि उसके विचार से वह साध्य क्या था जिसके प्रति श्रेय-रूप सविवेक प्रयोजन को प्रवृत्त होना चाहिए। यदि मान लें कि प्लेटो-कृत रिपब्लिक की नैतिक शिक्षा स्वयं साफ़्टेडीज की ही नैतिक शिक्षा है, तो साध्य है आत्मा का सामंजस्य जिसके फलस्वरूप आत्मा का प्रत्येक तत्त्व अपना नियत कार्य पूरा करता है। पर यह स्पष्ट नहीं कि रिपब्लिक की शिक्षा को साफ़्टेडीज की शिक्षा मानना उचित होगा या नहीं? यदि हम यहाँ भी जेनोफॉन का अनुसरण करें, तो वह साध्य है उपयोगिता और सविवेक प्रयोजन स्वभावतः उसके प्रति उद्दिष्ट होगा जो उपयोगी हो। (यद्यपि यह विस्तृत स्पष्ट नहीं कि हमारे लिए ऐसा करना उचित है या नहीं। जेनोफॉन साफ़्टेडीज को घनिष्ट रूप से नहीं जानता था और उसके अपने मन की सीमाएँ ऐसे गंभीर कारण प्रस्तुत कर देती हैं कि इस बारे में संदेह हो उठता है कि वह सचमुच साफ़्टेडीज के मन को समझता था)। लेकिन, उपयोगिता क्या है? यह उपयोगिता व्यक्तियों की है या समाज की? यदि वह समाज की उपयोगिता है, तो क्या उसे समाज में रहने वाले व्यक्तियों के बहुमत की उपयोगिता समझा जाए या उसे समुदायगत उपयोगिता माना जाए—जो व्यक्तियों की उपयोगिता से भिन्न है, फिर चाहे उसकी सख्या कितनी भी हो। जेनोफॉन ने हमें इन प्रश्नों का उत्तर नहीं मिलेगा और अगर मिल भी जाएगा तो इस बात का पूरा विश्वास न हो सकेगा कि उसमें सचमुच साफ़्टेडीज का मत व्यक्त हुआ है। जेनोफॉन ने 'श्रेय' को 'उपयोगी' से अभिन्न माना है—जैसे 'न्यायसंगत' को 'विधिसंगत' से अभिन्न माना है। और फिर उसने इन दोनों अभेदों को भी अभिन्न समझ लिया है। इस दृष्टि से ये चारों शब्द पर्यायवाची हो जाते हैं लेकिन यह मान्यता शायद अकेले जेनोफॉन की ही है²। जेनोफॉन स्वयं कुछ-कुछ उपयोगितावादी और विधि का पूर्ण रूप से पालन करने वाला नागरिक था, अतः उसने अपने गुण का चित्र भी तदनु रूप ही प्रस्तुत किया है। उसके चित्र में साफ़्टेडीज एक सम्मान्य वैयमवादी के रूप में प्रकट होता है और वह उस व्यक्ति को पापी कहता है "जिसने सबसे पहले 'न्यायपूर्ण' को 'उपयोगी' से भिन्न माना"।

1. मेमोराबिलिया IV. 6, § 8; III. 9, § 4.

1. 'न्यायसंगत' और 'विधिसंगत' के अभेद के लिए देखिए, मेमोराबिलिया IV. 4, § 18, चूंकि जेनोफॉन के अनुसार न्याय श्रेय का ही एक अंग है, अतः न्यायपूर्ण श्रेयपूर्ण का और इसलिए उपयोगी का एक अंग है।

(ग) साफ़ेटीज़ की मृत्यु

जेनोफॉन ने जिस सॉफ़ेटीज़ का निरूपण किया है, उसे एथेनी प्राणदंड नहीं दे सकते थे। उन्होंने असली सॉफ़ेटीज़ को प्राणदंड दिया। उस पर यह आरोप लगाया गया था कि राज्य जिन देवताओं की उपासना करता है, उसने उनकी उपासना करने से इनकार किया, उसने और नए-नए देवताओं की मूर्ष्टि की, उसने तरुणों को बिगाड़ा। इस आरोप के आधार पर ही उसे प्राणदंड दिया गया था। इस आरोप के दो भाग हैं—एक तो धार्मिक है; दूसरा देखने में तो नैतिक सगता है पर वास्तव में उसका आधार राजनीतिक है। इसी राजनीतिक आधार में आरोप का वास्तविक मर्म निहित है। सॉफ़ेटीज़ के अभियोगनामों को असली शिकार्यत सॉफ़ेटीज़ की नैतिक शिक्षा से और उस शिक्षा में जो राजनीतिक बातें निहित थीं, उनसे थी। हम उसे बुद्धिवादी कहें या न कहें; पर इतना जरूर है कि वह राजनीति की अपनी बुद्धिवादी संकल्पना के लिए सहीद हुआ। उसने एथेनी लोकतंत्र की विशेषताओं की आलोचना की थी— उसने पक्षों के प्रयोग; सभा की रचना; एथेनी राजमंत्रियों के अज्ञान की आलोचना की थी। हो सकता है हमें यह लगे कि उसने यह प्रचार किया था कि राजनीति के संचालन के लिए ज्ञानिक गोपनीय रहस्य की जरूरत होती है और लोकतंत्रात्मक राज्य में इस प्रचार का जो अच्छे से अच्छा रूप सामने आता था, वह था नागरिक भावना का अभाव और उसका घुरे से घुरा रूप था राजद्रोह। तिस पर, प्रचार के द्वारा उसने बहुत से लोगों को अपना मुरीद बना लिया था। एलिस्बिआडिज़ और त्रिटिआस जैसे लोग यदि उसके 'साथी' और शिष्य नहीं, तो कम से कम सहयोगी तो रहे ही थे। एलिस्बिआडिज़ ने 411 ई० पू० की त्रांति में एथेनी लोकतंत्र का तह्ता पलटने का प्रयास किया था। त्रिटिआस ने 404 ई० पू० की त्रांति में उसे कुछ समय के लिए वास्तव में उखाड़ फेंका था। यदि ये ही उसकी सिद्धियां थी तो उसने निश्चय ही तरुणों को बिगाड़ा था और सालों बाद जब धक्का आएस्चाइन्स ने यह कहा कि "सोफ़िस्ट सॉफ़ेटीज़ को यह सोच कर प्राणदंड दिया गया था कि उसने त्रिटिआस को शिक्षा दी है," तब वह बहुत गलती पर नहीं था। हमें स्मरण रखना है कि सॉफ़ेटीज़ की मृत्यु के वर्ष (399 ई० पू०) स्वयं एथेनियों को ही लगता होगा कि उनके लोकतंत्र का आधार अरक्षित है। लोगों को 411 ई० पू० और 404 की अल्पतंत्रात्मक त्रांतियां याद

थी : उन्होंने देखा कि विजयी स्पार्टावासी जहाँ कहीं अल्पतंत्रों की स्थापना कर सकते हैं, वही कर रहे हैं। उन्हें मान्य था कि ऐसे में एक अल्पतंत्रात्मक दल है जिसकी स्पार्टा के साथ सहानुभूति है¹। स्वाभाविक है कि ऐसी संदेहपूर्ण मन:स्थिति में उन्होंने सोचा होगा कि एक महान् उदाहरण प्रस्तुत किया जाना चाहिए। एंटीफोन भी 'थ्रेस' की शिक्षा देने का दम भरता था—और वही 411 ई० पू० की नांति का नेता रहा था। सब हो सस्ता है 'थ्रेस' का एक और शिक्षक नव-स्थापित लोकतंत्र के खिलाफ इसी प्रकार की भाँति का नेतृत्व करे। सान्नेटीज ज्ञान की बात करता था, विशेषज्ञों की आवश्यकता पर बल देता था। अल्पतंत्रात्मक क्षेत्रों में भी इसी बातों पर जोर दिया जाता था। संभव है यह संयोग ही हो कि एल्लिबिथाडिज और त्रिटिआस उनके नापी थे। परंतु इसमें तो संदेह नहीं कि उसने लोकतंत्र की आलोचना की थी और एक ऐसे सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था जिसका मूलतंत्र था—कार्य-कृत्यलता; और कार्य-कृत्यलता उस समय एक संदिग्ध शब्द था²।

अतः, जिस सान्नेटीज को पेरिकलीय लोकतंत्र के समृद्ध और निराला दिनों में बर्मी भी परेष्ठान न किया जाता, वही सान्नेटीज उस लोकतंत्र की दुर्बलता और घाँसों का शिकार हो गया जिसकी पेलोपोनेसियाई युद्ध के बाद के वर्षों में फिर से स्थापना हुई थी। उसे जो दंड मिला उसके पीछे राजनीतिक प्रयोजन थे लेकिन उस पर कुछ धार्मिक आरोप भी लगाए गए थे। और अब हमें यह देखना है कि इन कारणों का वास्तविक महत्त्व और राष्ट्रीय प्रभाव कितना है। हम यह पहले ही देख चुके हैं (पीछे पृ० 11—12 देखिए) कि यूनानियों के लिए धार्मिक पवित्रता नागरिक कर्तव्य नहीं थी बल्कि उपासना करना नागरिक कर्तव्य था। धार्मिक पवित्रता राज्य द्वारा मान्य देवताओं की औपचारिक उपासना करने में निहित थी। यह उपासना उनके लिए नागरिक कर्तव्य की तरह से थी और इन उपासना की अवहेलना धार्मिक अपवित्रता थी—अपवित्रता थी। हम देख चुके हैं कि इस प्रकार यूनानी धर्म राजनीति समाज के राजनीतिक जीवन का एक पहलू था। इस दृष्टि से यह स्पष्ट है कि नागरिक भावना के अभाव के आरोप की आशानी से धार्मिक अनाचार के आरोप के साथ मिलाया जा सकता था और यह भी स्पष्ट है कि इस बाद के

1. यदि पृ० 120—1 पर उल्लिखित बेरी पाइलेलिया भाषण 404 ई० पू० का था और वास्तव में एथेनियों के लिए ही था, तो उसका सारांश यह है कि स्पार्टा के साथ भेरी की और नरम अल्पतंत्र के प्रवर्तन की आवश्यकता है।
2. पॉलिटिकस (299 B. C.) में एक ऐसा अवतरण है जिसका सकेत स्पष्ट रूप से सान्नेटीज की ओर है और ऊपर जो कुछ कहा गया है, उसका उक्त अवतरण से समर्थन होता है। जो व्यक्ति यह प्रचार करता हो कि किसी भी बला में बुद्धिमत्ता ही सबसे बड़ी चीज़ है और जो विधिक विधान की तुलना में बुद्धि की प्रवर्तना का समर्थन करता हो, उसे इस आधार पर दंड मिलना निश्चित है कि वह तत्त्वों की स्वेच्छाचारी भाषन की स्थापना का प्रोत्साहन देकर उन्हें बिगाड़ता है।

आरोग में वास्तव में कोई धार्मिक अत्याचार की बात नहीं, यह तो राजनीतिक प्रति-
 शोध का काम था। यूनान में ठेठ धार्मिक उत्पीड़न अनजानी चीज थी और यह
 मानना भूत होनी कि साफ़ेटीज धर्म पर सहोद दृष्टा। उगरी भीत का कारण यह था
 कि उनके राज्य की राजनीतिक व्यवस्था के लिए सत्तरताक समझा गया था, लेकिन
 धूमि यह व्यवस्था नगर-देवताओं की औपचारिक उपासना के साथ बंधी हुई थी,
 इसलिए उन पर इस उपासना का प्रभु होने का भी आरोप लगाया गया। धार्मिक
 अभियोग राजनीतिक अभियोग के बाद की बात थी या उमरा सहज परिणाम थी;
 और हम यहाँ तक यह मन्ते हैं कि यह आरोप पूर्वानुद्वेष्ट का एक ऐसा वातावरण
 बनाने के लिए लगाया गया था जिनमें वास्तविक अभियोग अधिक भयंकर प्रतीत हो।
 साफ़ेटीज के धार्मिक विचार अपने आप में धमामान्य नहीं थे और न उनमें ऐसी कोई
 चीज थी जो यूनानियों की सामान्य प्रथा की दृष्टि में निंदाजनक होती। उगने और-
 चारिक रूप में "नगर के उपास्य देवताओं की उपासना" से इसका करने का 'पाप'
 नहीं किया था। उसके विरुद्ध, अन्य क्षेत्रों की भाँति इस क्षेत्र में भी उगने नागरिक
 कर्त्तव्यों का पूरी तरह से पालन किया था। यदि यह "और-और नए देवताओं का
 भी समावेश कर देना" तो भी जब तक उनके फलस्वरूप नागरिकों द्वारा नगर के
 देवताओं की नियमित उपासना में कोई व्यतिरिक्त पंदा न होता, तब तक साधारण
 यूनानी धारणा के अनुसार यह अपराध नहीं माना जा सकता था। पर यह तो कहा
 नहीं जा सकता कि उसने नए-नए देवताओं का समावेश किया। हो सकता है अपने
 जीवन के आरम्भिक काल में, याने 'मन-परिवर्तन' के पहले, यह भीतिविधियों की इस
 धारणा से प्रभावित रहा हो कि सच्चे 'देवता' प्रकृति की भीतिक शक्तियाँ हैं; और
 अरिस्टोटेल्स की क्लाइडस नामक रचना में यह स्पष्ट संकेत मिलता है कि साफ़ेटीज
 वैज्ञानिक अनीश्वरवादी (agnostic) था। यद्यपि उक्त प्रति 423 ई० पू० में रची गई
 थी, पर उसका संकेत इस आरम्भिक काल की ओर ही मासूम पड़ता है। लेकिन,
 अपने समूचे परवर्ती जीवन (435 ई० पू० के आस-पास से 399 ई० पू० तक) में
 साफ़ेटीज के धार्मिक विश्वास अनीश्वरवादी के से नहीं, प्रत्युत रहस्यवादी के से थे। यदि
 हम प्लेटो की रचनाओं में उपलब्ध मन्तव्यों पर चलें, तो देखेंगे कि साफ़ेटीज की इस आधिपत्य-
 मित्रता में आस्था थी कि आत्माओं का पुनर्जन्म होता है और उन्हें भावी जीवन में पुरस्कार
 अथवा दंड मिलता है। आकियम रहस्यों में कोई नई बात नहीं थी। ये रहस्य यूनान में
 सामान्य रूप से बिखरे हुए थे। जिन लोगो का इन रहस्यों में विश्वास था, वे उसके साथ-साथ
 नगर के देवताओं की औपचारिक उपासना भी कर सकते थे। ऐसी कोई चीज नहीं थी जो
 इन दोनों के समन्वय में बाधक होती। यह सही है कि ये रहस्य नगर-जीवन से बाहर
 के अथवा नगर-जीवन में ऊपर के थे। यह भी संभव है कि उनमें नागरिक उपासनाओं
 की अपेक्षा कहीं अधिक गहरे और कहीं अधिक आध्यात्मिक तत्वों का समावेश रहा हो।
 लेकिन, नागरिक स्थिरता के लिए उनसे कोई खतरा नहीं था। जैसे आजकल फ्रीमसन-
 संगठन कभी-कभी राजनीतिक संगठन बन जाता है, वैसे उन्होंने कभी राजनीतिक
 संगठन का रूप धारण नहीं किया। और यदि साफ़ेटीज का उनमें विश्वास भी रहा
 हो, तो यह संभव में नहीं आता कि उसके विश्वास का उसके दंड से कुछ संबंध रहा

होगा¹ ।

अतः, यदि सिसरो की सलाहवली का उपयोग करें तो हम कह सकते हैं कि कुछ मिला कर, पामिक अभियोग का उद्देश्य—सानेटीज के मुकदमे में न्याय के ऊपर कालिमा का पर्दा हटाना देना रहा होगा । उस पर मुकदमा चलाया गया तो राज्य के कारण और दंड दिया गया तो राज्य के कारण । शताब्दियों का चिंतन और कल्पना सानेटीज के जीवन पर नहीं, मृत्यु पर केंद्रित रही है । वास्तव में हम यहाँ तक कह सकते हैं कि उसके जीवन की सबसे बड़ी शिक्षा उसकी मृत्यु थी । उसने अपनी मृत्यु के द्वारा यह सिखाया (और प्लेटो ने अर्षालॉजो और फिडो में हमारे लिए इस शिक्षा की रेखांकित किया है) कि अंतरात्मा की रक्षा के लिए मनुष्य सीज़र के विरोध में खड़ा हो सकता है, लेकिन और सब मामलों में प्राणों की बाजी लगाकर भी उसे सीज़र की नीज़ें सीज़र को ही देनी चाहिए । प्लेटो ने उनके मुख से कहलवाया है कि यदि उसे इस गर्त पर छुटकारा भी मिलता होना कि वह चुप रहेगा और अपने साध्य से विरत हो जाएगा, तो भी वह आज्ञा का पालन नहीं कर सकता था । एथेनी राज्य में अधिक महत्वपूर्ण आदेश ईश्वर का था । नागरिक कर्तव्य से अधिक महत्वपूर्ण ईश्वर की सेवा थी । सहीद का यही स्वभाव होना है । सानेटीज को सहीदों की श्रेणी में रखना गलत नहीं है । उसे कर्तव्यों के द्वंद्व का सामना करना पड़ा था और उसने अपनी जान की बाजी लगाकर अपने रास्ते की सच्चाई प्रमाणित की । एक और एथेनी राज्य के प्रति उसका कर्तव्य था जिसे अपने संपूर्ण जीवन में और अपनी मृत्यु में भी उसने निष्ठापूर्वक निवाहा । दूसरी ओर ईश्वर के प्रति उसका कर्तव्य था—यानी सब बालों और सब मनुष्यों में—यूद्धों और जवानों में, विदेशियों और नागरिकों में, लेकिन सबसे बढकर उन लोगों में जिनमें अपना ही रक्त था और जो अपने ही राज्य के थे—ज्ञान के मन का प्रचार । उसने स्वयं अपना रास्ता चुना और उनका फल भोगा² ।

फिर भी, वह सदैव एथेंस का निष्ठावान पुत्र रहा—और अपनी मृत्यु की घड़ी में सबसे अधिक । उसने सेना में नौकरी की; वह एथेनी परिषद् का सदस्य रहा—हालांकि यह सदस्यता उसे पर्वों के प्रयोग द्वारा ही मिली होगी । ईश्वर के आदेश के बाद अगर

1. एथेंस में जो रहस्य प्रचलित थे वे एल्कुसिनियाई थे । 415 ई० पू० में इन रहस्यों को लेकर बहुत कठिनाई पैदा हुई थी (यह विषय बहुत अस्पष्ट है) । 399 ई० पू० में यह कठिनाई फिर पैदा हुई थी । इस कठिनाई को ध्यान में रखकर प्रोक्लेमर वनेट ने यह विचार व्यक्त किया है कि हो सकता है कि सानेटीज के मुकदमे में लोग इसलिए उसके विरुद्ध हो गए हो कि उसका व्यक्तिगत रहस्यों से संबंध था ।
2. जेनोफॉन (मेमोरॉबिलिया, 1.2, §31—8) के अनुसार पहले, 404 ई० पू० में क्रिटिजास और उसके साथी अत्याचारियों ने उसे आदेश दिया था कि वह शिक्षा देना और तत्त्वों के साथ अपनी बातचीत बंद कर दे । यह नहीं पता कि उसने इस आदेश का पालन किया था या नहीं । लेकिन, शायद यह उसके लिए सोमाग्य की बात थी कि नीम अत्याचारियों की पकड़ थी ही समाप्त हो गई ।

वह किसी चीज को सबसे अधिक पवित्र मानता था तो वह भी एथेंस की विधियाँ और उनका अगर अभी उत्थरण हो सकता था तो निरंकुशता की भाँति । जिन कारणों से बंद रह चुका था, उसने से निरंकुश भागना उनके लिए सहज बात थी । पर कारणों से निकल भागने के लिए वह इसलिए तैयार नहीं हुआ कि उससे एथेंस की विधियाँ भग होती । यदि उसने यह सिद्धा धी कि राजनीति क्या है; कि सिद्धान्त के अन्तः दो पक्ष होते हैं और नियुक्तता तथा विशेषज्ञ के शासन पर जोर देने के कारण हो सकता है अन्तः एक पक्ष में वह अ-निरंकुशतात्मक और प्राक्काशी नये, पर उसका दूसरा पक्ष इन दोनों चीजों में बहुत दूर है । सांक्रैटीज का विचार था कि चूंकि राजनीति क्या है, इसलिए उसके लिए न केवल ज्ञान जरूरी है, बल्कि नि स्वार्थ निष्ठा भी आवश्यक है । जिन कोई कदाचित् अवस्था सिद्धी अन्तः सिद्ध की साधना करता है, तो उसकी साधना अपने हित या उत्थरण के लिए नहीं होती, बल्कि वह अपनी क्षमा के प्रतिपाद या ही हित चाहता है, उसके उपादान का उत्थरण चाहता है । यदि राजनीति भी सिद्धी है, तो उसे केवल अपना ही हित नहीं देखना चाहिए, उसे तो अपने मापी नागरिकों का हित देखना चाहिए—उन नागरिकों का जिनके साथ उसका सम्बन्ध रहता है, और जिनका हित उसके हित का उद्देश्य होना है । प्लेटो न उत्तराधिकार में यह महत्त्व प्राप्त की और रिपब्लिक में उसे चरितार्थ किया है । यह सरलपना उग्र मोफिस्टों की सरलपना के विरुद्ध प्रतिकूल है । उग्र मोफिस्टों की सिद्धा धी कि न्याय अधिक शक्तिशाली का स्वार्थ है और चूंकि शासन अधिक शक्तिशाली है, अतः उसके लिए अपने स्वार्थ की सिद्धि और उसकी अभिवृद्धि करना न्यायपूर्ण है । यह ऐसी सरलपना थी कि लोकतन्त्र का कोई भी समर्थक इसका अनुमोदन करने के विचार और कुछ कर ही नहीं सकता था ।

लेकिन, सांक्रैटीज ने ज्ञान की प्रभुता का प्रचार किया था; और राजनीति में प्रयुक्त होने पर ज्ञान की प्रभुता का सिद्धांत बड़ी आसानी से प्रबुद्ध निरंकुशता (enlightened despotism) का सिद्धान्त बन सकता है । प्लेटो के हाथों में इस सिद्धान्त का कम से कम कुछ समय के लिए, और उसके जीवन के मध्यकाल में, यही रूप हो गया था । प्रबुद्ध निरंकुशता का ऐसा सिद्धांत निश्चिन्त रूप से लोकतन्त्र के विरुद्ध था, वह विधि-शासन के भी विरुद्ध हो सकता था । यदि ज्ञान की प्रभुता हो, तो यह कहा जा सकता है कि विधि उसके अधीन हो जाती है—यहाँ तक कि वह फालतू तक हो जाती है । युद्धिमान् शासक का सजीव ज्ञान विधि के निर्जीव अधर से बढ़ कर हो जाता है । यह भी ऐसा निष्कर्ष है जिसे कम से कम कुछ समय तक प्लेटो मानने के लिए तैयार था । राजनैतिकवादी और निरंकुशतावादी दर्शन तक सांक्रैटीज से प्रेरणा ग्रहण कर सकते हैं और इस अर्थ में वह लोकतन्त्र का शत्रु था । इस प्रश्न को लेकर वह पूरे तौर पर स्वयं नगर-राज्य का भी मित्र न था—नगर राज्य का चाहे कोई भी रूप होता और उसकी चाहे कुछ भी शासन-प्रणाली होती । उसकी वाणी से दार्शनिक चिंतन का जो स्रोत फूटा, उसकी कम से कम एक धारा इतनी विशाल थी कि वह नागरिक सोमाओं में नहीं बँध सकती थी । सांक्रैटीज की सिद्धि-परंपरा में सिद्धि भी थे । वे विश्व-नागरिक थे । वे अपने चिंतन और अपने ज्ञान को अपनी आवश्यकताओं के लिए पर्याप्त मानते थे । उन्हें किसी नगर से न पथ-प्रदर्शन ग्रहण करने की

आकांक्षा थी, न शिक्षा। उन्होंने सारे संसार को अपना घर समझा। राजनीति विचार का विषय है और शासन बुद्धिमानों की चिन्ता का। लेकिन, इस विषय में ज्ञान ही सब कुछ नहीं है। हम इच्छा और सहज प्रवृत्ति के उन तत्त्वों को नहीं भूल सकते जिनका राजनीतिक मामलों में इतना अधिक महत्त्व होता है। साक्रेटीज की ओर उसके बाद प्लेटो की भी अकर्मर इन्हें भूल जाने की प्रवृत्ति थी। राज्य के समुचित पद-प्रदर्शन के लिए जरूरी है कि जो ज्ञानी हों वे शासन करें लेकिन, राज्य की सुरक्षा और एकता के लिए यह भी आवश्यक है कि लोगों की इच्छा उनके शासन के अनुकूल ढाली जाए। दोनों ही आवश्यक हैं, और समान रूप से आवश्यक हैं। कोरी इच्छा का अर्थ है भीड़ का शासन या स्वार्थ के लिए अज्ञान का शासन पर केवल ज्ञान का भी व्यर्थ अंतर्गतता बौद्धिक निरंकुशता ही है और इसी परिणति स्ट्राफर्ड* जैसे निरंकुश राजनेता और उसकी निरंकुश शासन-नीति के रूप में होती है। और मानवीय व्यापारों के संचालन में जैसे इच्छा-तत्त्व का महत्त्व होता है, वैसे ही सहज प्रवृत्ति का भी होता है। मनुष्य के मारे कामराज में बहुत सारी बातें ऐसी होनी हैं जिनकी बुद्धि व्याख्या नहीं कर सकती और जिस सही सहज प्रवृत्ति का आधार अनुभव हो, वह सदैव दूसरों का ध्यान अपनी ओर खींच लेती है। यह सही है कि नीनी में प्लेटो ने दिखाया है कि साक्रेटीज इस सहज प्रवृत्ति की सत्ता का पता लगाता है और उसके अस्तित्व को स्वीकार करता है, लेकिन ज्यों ही इस सहज प्रवृत्ति का पता लगता है, त्यों ही उसे अस्वीकार कर दिया जाता है और उसका कारण यह है कि शिक्षा के द्वारा वह दूसरे लोगों तक नहीं पहुँचाई जा सकती, न जिस व्यक्ति की वह संपदा है उसके अलावा कोई और उसका फायदा उठा सकता है। लेकिन, जब हम साक्रेटीज की अपेक्षा उसके शिष्य प्लेटो की आलोचना करें, तो हमें याद रखना चाहिए कि उनका परिचय क्या था। उन्होंने ज्ञान की बात ऐसे लोगों से कही थी जो इच्छा और सहज प्रवृत्ति के तत्त्वों से परिचित थे, परिचित ही नहीं थे, उन्हें समझते भी थे। उनका सबंध उस एयनी लोकतंत्र से था जहाँ जनता की इच्छा अस्थायी आज्ञास्थियों के रूप में प्रकट होती थी—वृत्त ऐसी आज्ञास्थियों के रूप में जैसी एक आज्ञास्थि पर साक्रेटीज ने 405 ई० पू० में मन लेना अस्वीकार कर दिया था और जहाँ राजमर्मज्ञ सहज प्रवृत्ति की ही परीची करने थे क्योंकि उनके पास और कुछ था ही नहीं जिसकी परीची करते। यदि ऐसे वातावरण में वे ज्ञान की ओर ज्ञान की

* बर्लैंड ऑफ टॉमस वेंटवर्थ स्ट्राफर्ड सत्रहवीं सदी के इंग्लैंड का एक प्रसिद्ध राज-मर्मज्ञ था जिसे सम्राट चार्ल्स प्रथम ने 1631 में आर्सेलॉड सोर्ड डिप्टी बना कर भेजा था। वहाँ उसने राजा की सत्ता प्रतिष्ठित करने के लिए मनमानी कठोर नीति का आश्रय लिया और वह 'निरंकुश' (Thorough) नाम से विख्यात हो गया। बाद में उस पर अनेक आरोप लगाए गए, मुनदमा चला और फाँसी दे दी गई।

1. सोर्ड मार्टे ने 'अनःप्रज्ञा की उस सहज प्रवृत्ति की' चर्चा की है "जिससे राज-मर्मज्ञ का मन सचेत विद्वेषण या तर्क की अपेक्षा कहीं अधिक प्रभावित होता है"। उसने विस्मार्क का उद्धरण दिया है : "मैंने अक्सर देखा है कि जब तक मेरा चिंतन पुरा होना है तब तक मेरी इच्छा निर्णय कर चुकती है"। (नोट्स ऑन पॉलिटिक्स एंड हिस्ट्री, पृ० 57—8)।

प्रभुता की बात करते थे, तो इसमें आश्चर्य ही क्या है ? मृत्यु का जो आधा अंश उन्हें उपेक्षित लगता था, उसे उन्होंने व्यवन किया और जिस पूरक मृत्यु के बारे में उन्हें लगता था कि उस पर ज़रूरत से ज्यादा जोर दिया गया है उसे वे छोड़ गए ।

नोट—उपर्युक्त परिच्छेदों में मैंने अधिराज्य में साफ़ेटीज की वही व्याख्या अपनायी है जो प्रोफ़ेसर बर्नेट ने स्वीकार की है (फ़ोक क्लिफ़ॉसफी, अध्याय VIII—X)। प्रोफ़ेसर बर्नेट का विचार है कि साफ़ेटीज का गच्चा स्वल्प प्लेटो के मवादों में ही मिल सकता है (जेनोफ़ॉन के मेमोरारियलिया में नहीं) । वह इसमें भी आगे बढ़ गए हैं । उनके मत से प्लेटो ने रिपब्लिक तक जो मवाद लिखे थे—इन मवादों में रिपब्लिक भी सम्मिलित है—उन सबमें साफ़ेटीज के विचारों के ऐतिहासिक विवरण दिए गए हैं । (बस सरक्षकों के अध्ययन का कार्यक्रम इसका अपवाद है और प्रोफ़ेसर बर्नेट के अनुसार वह प्लेटो की अपनी चीज़ है) । ये मानते हैं कि सवाद वास्तविक विचार-विमर्श के अभिलेख नहीं हैं (हां, उनमें इन विचार-विमर्शों के कुछ अंश हो सकते हैं) और ये साफ़ेटीज को उमी रूप में उपस्थित करते हैं जिस रूप में प्लेटो ने उसे देखा था । वित्तु उनका विचार है कि प्लेटो बलात्कार होने के साथ ही इतिहासकार भी था और उसने अपने सवादों में गुरु के विचारों का ही प्रवट किया है अपने विचारों को प्रवट करने के लिए गुरु के नाम की आड़ नहीं ली है । उनका विचार है कि इसीलिए, उदाहरणार्थ, रिपब्लिक में प्लेटो के समकालीन व्यक्तियों और विवादों का नहीं बल्कि साफ़ेटीज के समकालीन व्यक्तियों (उदाहरण के लिए प्रेमीनेकस) और विवादों (उदाहरण के लिए न्याय और दारिद्र्य के विवाद) का उल्लेख है । इस दृष्टिकोण के अनुसार साधारणतः जो प्लेटो के निदांत समझे जाते हैं, वे सब साफ़ेटीज के निदांत माने जाएंगे—विचारों का निदांत, साम्यवाद का प्रतिपादन, तीन वर्गों तथा दारो-निकों के शासन का राजनीतिक निदांत । मैं इस हद तक नहीं जा पाया हूँ । मेरा विचार है कि प्लेटो के राजनीतिक दर्शन के विचार बीज रूप से तो साफ़ेटीज के ही हैं, पर इन विचारों को अपने पूर्ण रूप में पञ्चदित और पुष्टि करने का श्रेय उमी को है¹ । इसीलिए मैंने यह माना है कि ज्ञान की प्रभुता का निदांत और राजमर्मज्ञता के कला रूप की अवधारणा का निदांत तो साफ़ेटीज का ही है । इन दोनों निदानों का भीनी तथा गार्जियाज़ में विवेचन किया गया है । इसी प्रकार, मैंने प्रोटेगोरस नामक सवाद में वर्णित राज्य के निशा-निदांत की रूपरेखा को प्रोटेगोरस का माना है । दूसरी ओर इन धारणाओं के आधार पर अगले जो विस्तृत निष्कर्ष निकाले गए हैं, उन्हें मैंने प्लेटो का माना है । इन तरह का एक उदाहरण ज्ञान की प्रभुता तथा राजमर्मज्ञता की कला के समुचित व्यवहार का सुकराती निदांत है । प्लेटो ने इस निदांत की सफल क्रियान्विति के लिए यह आवश्यक माना है कि तीन विशिष्ट वर्ग होने चाहिए और इनमें से दो वर्गों को साम्यवाद की व्यवस्था के अंतर्गत रहना चाहिए और इन दोनों में से एक को अपने दार्शनिक प्रशिक्षण के कारण शासन करना

1. जब यह पुस्तक लिखी जा चुकी थी और मुद्रक के हाथों में पहुँच चुकी थी, उसके बाद माईड के अक्तूबर, 1917 के अंक में प्रोफ़ेसर बर्नेट के विचारों पर प्रोफ़ेसर स्टीवर्ट का लेख प्रकाशित हुआ है ।

चाहिए। हमारे शब्दों में, मुझे ऐसा लगता है कि रिपब्लिक के राजनीतिक सिद्धांत का आरम्भ साक्रेटीज की संकल्पनाओं से होता है और उसका पूर्ण विवास प्लेटो के निष्कर्षों में होता है।

प्रोफेसर बर्नेट के सिद्धांत का एक पहलू यह है कि साक्रेटीज एथेंस में एक निश्चित दार्शनिक 'विद्यालय' का प्रधान था, वह उस विद्यालय में एक निश्चित सिद्धांत की शिक्षा देता था और उस विद्यालय में नियमित रूप से जिस सिद्धांत की शिक्षा दी जाती थी उसी सिद्धांत को लिपिबद्ध करने के लिए प्लेटो सहज रूप से प्रवृत्त हुआ था। प्रोफेसर बर्नेट का सुझाव है कि साक्रेटीज के 'विद्यालय' के मुख्य सिद्धांत पायथागोरस से प्रभावित थे और व्यावहारिक रूप में साक्रेटीज यूनान में पायथागोरसवादियों का प्रधान था। कम से कम इतना तो निश्चित है कि प्लेटो पर पायथागोरस के सिद्धांतों का प्रभाव पड़ा था और यदि साक्रेटीज का पायथागोरसवादियों से संबंध रहा था, तो हम स्वभावतः यह समझ सकते हैं कि यह प्रभाव प्लेटो तक साक्रेटीज के माध्यम से पहुँचा था।

(प) जेनोफॉन

ग्रूतान के राजनीतिक चिन्तन की भावी प्रगति उसी राह पर चलकर होनी थी जो साक्रेटीज ने निर्धारित कर दी थी। प्लेटो पूर्ण रूप से साक्रेटीज का शिष्य है। अरिस्टाटल ने उसी नींव पर अपना महल सजा दिया है जो प्लेटो ने डाली। परंतु प्लेटो पर विचार करने से पहले साक्रेटीज के छोटे-मोटे उत्तराधिकारियों और अनुयायियों के राजनीतिक सिद्धान्तों पर विचार करके रास्ता साफ कर लेना अच्छा रहेगा। इनमें से कुछ ने साक्रेटीज की शिक्षा से जो निष्कर्ष निकाले थे, वे प्लेटो के निष्कर्षों से बहुत भिन्न थे। जेनोफॉन अपने गुरु के विचारों का ऐसा व्याख्याता हुआ कि उसने क्षमता के निदान को ऐसे मामलों तक में लागू किया जैसे धुड़सवारी, सेनापतित्व तथा घरेलू अर्थ-व्यवस्था। प्लेटो की तरह जेनोफॉन भी एथेनी लोकतंत्र से चिढ़ा हुआ था क्योंकि उसमें क्षमता की कमी थी पर प्लेटो की तरह उसका उपचार यह नहीं था कि एक नए और आदर्श शासन की स्थापना की जाए, बल्कि यह था कि एथेंस को उस समय की एक विशिष्ट शासन-प्रणाली के अनुसार ढाला जाए—जो नाम की तो फ़ारम की थी लेकिन असल में थी स्पार्टा की। इस शासन-प्रणाली का चित्र उसने साइरोपीडिया नामक ऐतिहासिक कथा में खींचा है। इसमें उसने साइरस के जीवन के माध्यम से साक्रेटीज के विचारों की व्याख्या की है। जेनोफॉन के अनुसार राज्य को सेना के समान बनना चाहिए—तभी उसमें सेना जैसी कार्यकुशलता आ सकती थी। उसमें श्रेणियों की समुचित व्यवस्था और धर्म का सम्यक् विभाजन होना चाहिए। सब के ऊपर बुद्धिमान व्यक्ति का शासन होना चाहिए और उसकी अधीनता में हरेक को यह काम करना चाहिए जिसे वह जानता हो। साइरोपीडिया में ऐसे अनेक विचारों की अभिव्यक्ति हुई है जो बाद में प्लेटो तथा अरिस्टाटल की रचनाओं में प्रकट हुए हैं। विधियों का उद्देश्य अपराधों की रोकथाम भर नहीं होना चाहिए। शिक्षा को केवल व्यक्तिगत उद्यम पर नहीं छोड़ देना चाहिए। प्राचीन फारस में यह स्थिति नहीं थी। उसकी विधि सकारात्मक थी, रचनात्मक थी। उससे नागरिकों में न्याय-परायणता की भावना जागती थी—फलतः उनमें कोई बुरा या असम्मानजनक काम करने की प्रेरणा नहीं होती थी।

वहाँ राज्य शिक्षा देता था और उमका कम जीवन-भर चलता था। जैसे हमारे लड़के पढ़ना, लिखना और हिमाब सीगने के लिए स्कूल जाते हैं उसी प्रकार फारस के लड़के न्याय की शिक्षा पाने के लिए स्कूल जाते थे। जो बमोदृढ नागरिक अपना शिक्षा-क्रम ससम्मान पूरा कर लेते थे, वही को राज्य इन विद्यालयों में शिक्षक नियुक्त करता था। फारसवासियों के नैतिक और सैनिक उत्कर्ष की जीवनव्यापी शिक्षा के चार चरणों का जेनोफॉन ने कुछ-कुछ बंसा ही निरूपण किया है, जैसा प्लेटो की *रिपब्लिक* में हुआ है और फिर उसने दिखाया है कि ऐसे माहौल में किस तरह आदर्श शासक—साइरस—का विकास हुआ जो अपने लोगों में सबसे बुद्धिमान् था, सबसे अच्छा था और जिन्होंने अपने लोगों को पहले से बड़ी बुद्धिमान और अच्छा बना दिया। अस्तु, सापेक्षीय के विचारों के प्रकाश में राज्य को एक नैतिक और सैद्धिक सस्था मानने के पूनानी विचार का जेनोफॉन की रचना में फिर से आख्यान हुआ है। और हमने फलस्वरूप हम इस धारणा पर जा पहुँचते हैं कि राज्य नैतिक ज्ञान की शिक्षा दे सकता है और इस शिक्षा के आधार पर आदर्श रूप से बुद्धिमान् व्यक्ति के शासन की स्थापना सम्भव है। प्लेटो के भी यही निष्कर्ष है; और सब पूछा जाए तो रिपब्लिक को ऐनी साइरोपीडिया कहा जा सकता है जिसका परिप्रेक्ष्य जेनोफॉन का ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य नहीं बल्कि जो जीवन और जगत के गहन दर्शन से अनुप्राणित है।

(अपने विज्ञान के एक दौर में) जैसे प्लेटो राजतन्त्रवादी था, वैसेही जेनोफॉन भी है पर वह सैनिक राजतन्त्रवादी है और इस दृष्टि से प्लेटो से उसका भेद है। वह खुद एक मिपाही था और साइरस तथा एजेसिसायस दोनों की अधीनता में फारस के विरुद्ध लड़ा था। उसका जमाना वह जमाना था जब पुरानी नागरिक सेना के बजाए पेशेवर सेनाएँ अस्तित्व में आ रही थी और इन सेनाओं के आधार पर सैनिक राजतन्त्रों का उत्थान हो रहा था जैसे सिराक्यूज में डायोनीसियस प्रथम (405-367) का सैनिक राजतन्त्र। कहा जाता है कि जेनोफॉन ने हिएरो नामक एक सवाद की रचना की थी जिसमें उसने सिराक्यूज के निरंकुश शासक डायोनीसियस (478-467) के पूर्ववर्ती हिएरो को कवि साइमोनीडीज के माथ निरंकुश शासन की समस्या पर विचार-चिन्तन करते हुए दिखाया है और वहाँ उसका निष्कर्ष यह मान्य पड़ता है कि निरंकुश शासक वाछनीय ही नहीं है बल्कि उसके हाथों अन्याय की भलाई भी होती है। जेनोफॉन ने साइरोपीडिया और हिएरो दोनों में राजतन्त्र के प्रति जो रक्षान प्रकट किया है, वह उम युग का वैशिष्ट्य प्रतीत होता है—व्यावहारिक राजनीति और राजनीतिक सिद्धांत दोनों का ही। यह प्रवृत्ति प्लेटो में भी है, और कुछ हद तक अरिस्टाटल में भी। अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के तीसरे खंड में निरंकुश शासक के बारे में विस्तार से विचार किया है और पाँचवें खंड में अत्याचारी शासन

1. साइरोपीडिया के लिए तुलना कीजिए, हेन्नेस, *स्टिडिअन*, पृ० 136 और प्रमदाः। जेनोफॉन ने दो ग्रंथ भी लिखे थे—इनमें से एक ग्रंथ सासीडामोनिया के सविधान के बारे में था और दूसरा एयेंस की राजस्व-व्यवस्था पर। दूसरे ग्रंथ में व्यापारिक नौवहन तथा सरायों और पाचशाखाओं के राष्ट्रीयकरण की हिमायत की गई थी।

को स्थायी बनाने के उपायों की ओर ध्यान दिया है। यह प्रवृत्ति ईगोनेटीज की रचनाओं में फिर प्रकट होती है और उनमें व्यावहारिक राजनीति के साथ उसका घनिष्ठ संबंध है।

(ङ) ईसोक्रेटीज़

ईसोक्रेटीज़ कई बातों में जोनोफॉन से मिलता है। दोनों ही द्वितीय श्रेणी के विचारक कहे जा सकते हैं और यद्यपि राजनीति पर दार्शनिक दृष्टि से विचार करने की क्षमता उनमें नहीं है, फिर भी दार्शनिकता का इतना गुट उनमें अवश्य है कि वे अपनी पीढ़ी की प्रचलित प्रवृत्तियों और विचारों को सामान्य सन्दाबली में प्रकट कर सकें। दोनों साक्रेटीज़ के प्रभाव में थे। लेकिन उन पर जिस साक्रेटीज़ का प्रभाव है वह खंडित साक्रेटीज़ है—अपने गांधीय से वचित और साधारण स्तर का साक्रेटीज़। ईसोक्रेटीज़ का जन्म 436 ई०पू० में हुआ और मृत्यु 338 ई०पू० में। इस प्रकार ईसोक्रेटीज़ का जन्म प्लेटो से पहले हुआ और मृत्यु प्लेटो के बाद। ईसोक्रेटीज़ ने अरिस्टाटल के ऊपर भी असर डाला था। अरिस्टाटल उससे पचास साल से भी ज्यादा छोटा था। साक्रेटीज़ से उसका संपर्क जीवन-काल में हुआ था और इस संपर्क का असर इस रूप में परिलक्षित होता है कि वह जिस दर्शन की शिक्षा देने का दम भरता था, उसे उसने नागरिक जीवन में उतारने की कोशिश की। मगर वह साक्रेटीज़ की सच्ची शिक्षा को नहीं समझ सका—यह तम्य दर्शन के स्वरूप के बारे में उनकी कुछ-कुछ नीरस संकल्पना में परिलक्षित होता है। उसके ऊपर सोफिस्टों की शिक्षा का—विशेष कर प्रोडिकम की—शिक्षा का प्रभाव पड़ा था, जो भाषा के रुचिर प्रयोग की शिक्षा देता था। परोक्षतः उस पर भाषण-शास्त्री गॉर्गियास का भी प्रभाव पड़ा था। उसका ध्यान भाषण-शास्त्र की ओर आकृष्ट हुआ और उसने 392 ई०पू० के आस-पास दर्शन की शिक्षा देने के लिए एक विद्यालय की स्थापना की जो पचास वर्ष चला। ईसोक्रेटीज़ की दृष्टि में दर्शन का अर्थ था—कुछ कुछ राजनीतिक वक्तृत्व-कला जैसी चीज़। उसने अपने विद्यालय की शिक्षा सोफिस्टों से भिन्न रखने की कोशिश की और इस अंतर की स्थापना की कोशिश में उसने सोफिस्ट शब्द को एक नया अर्थ दिया—सोफिस्ट वह जो हेतुभास (sophism) की शिक्षा दे और वाद-विवाद की बारीकियों में पारंगत हो। आजकल इस शब्द का सामान्यतः इसी अर्थ में प्रयोग होता है। दर्शन की शिक्षा का दम भरता हुआ वह प्लेटो और

1. ईसोक्रेटीज़ चौथी शताब्दी के सोफिस्टों की चर्चा कर रहा है, पांचवी शताब्दी के सोफिस्टों की नहीं।

सांक्रैटीज की धेनी का व्यक्ति प्रतीत होता है। लेकिन, सांक्रैटीज के सप्रदाय और ईसोक्रैटीज के सप्रदाय में कुछ आधायमूल अंतर हैं। सांक्रैटीज के विपरीत उमका विचार था कि व्यावहारिक मामलों में ज्ञान की अपेक्षा मत अच्छा पथप्रदर्शक है। 'वेसर की चीजों की ठीक-ठीक जानकारी प्राप्त करने की अपेक्षा उपयोगी वस्तुओं के बारे में सम्भाव्य मत बना लेना बेहतर है'¹। प्लेटो का विचार था कि मन्वी शिक्षा है—विज्ञान तथा गणित का अध्ययन। पर, इनके विपरीत ईसोक्रैटीज का विचार था कि मन्वी शिक्षा का अर्थ है राजनीतिक विषयों पर ठीक-ठीक मत स्थिर कर लेने की क्षमता का जर्जन। इनके दर्शन का आदि और अन्त है—“बड़े-बड़े राजनीतिक विषयों पर सोचने और लिखने की वृत्ति, ऐसी वृत्ति जो राजनीतिक मामलों में सहाय्य देने या काम करने की भूमिका सम्भाले जा सके”²। पर, प्लेटो और ईसोक्रैटीज की दर्शन-मध्यमी मर्यादाओं के बीच बड़ी भारी ग्राट् भेद ही हैं—लेकिन दूसरा अर्थ यह नहीं सम्भाला जा सकता कि इन दोनों के बीच मध्य रखा होगा। इनके विपरीत, कम से कम अपने कुछ राजनीतिक विचारों में वे एक दूसरे के शत्रु नहीं, मित्र हैं। दोनों में राजनैतिक प्रति सम्मान पाया जाता है। रिपब्लिक के पाँचवें ब्क में स्पष्ट है कि प्लेटो में यूनानी एकता की प्रगट भावना थी और हो सकता है फारम के विरुद्ध यूनान के सगठन की ईसोक्रैटीज की योजना का उमने महत् अनुमोदन किया हो। ईसोक्रैटीज भी अपने ब्क में राजनैतिकों के प्रतिक्षण में विद्वान करता था; अन्त में मिराक्लूज के तर्ज डायोनीसियस के प्रतिक्षण की प्लेटो की चेष्टाओं पर उमने अन्त क्यों मौन होनी³ ?

ईसोक्रैटीज को शिक्षाविद् भी सम्भाला जा सकता है और राजनीतिक निबन्धकार भी। शिक्षाविद् की हैमियन में उमने पचास वर्ष में भी अधिक समय तक, अपने समकालीन सब भाषण-साहित्यों की भी शिक्षा दी ही, साथ ही अनेक राजनैतिकों, दार्शनिकों और इतिहासकारों की भी प्रतिक्षण दिया। राजनीतिक निबन्धकार की हैमियन में उमने एटानमिडस की शास्त्र-मधि और केरोनिया में फिनिप की विजय के बीच के पचास वर्ष (337—338 ई० पू०) में राजनीति के सभी सामयिक विषयों पर सोच-विचार किया और लिखा। उसकी इन दोनों गतिविधियों का घनिष्ठ संबंध था। उसकी शिक्षा भाषण-वृत्ति की शिक्षा थी; उसके राजनीतिक निबन्धों का उद्देश्य यह बनाना था कि भाषण-वृत्ति का उपयोग कैसे किया जाना चाहिए। वह महान् सीनीसार था, लेकिन वह भाषण-वृत्ति की रूप-विधान का अध्ययन उमना नहीं सम्भाला था, जितना राजनीति की भूमिका। इसीलिए उमका विद्वान था कि वह विधान बनाने की उम बना में बढकर है जिसमें प्लेटो और अरिस्टाटल दोनों का सहोकार था। वह वृत्ति तो ऐसी थी जिसमें कोई आसानी में पारगट हो सकता था और उमका संबंध भी राज्य के आंतरिक मामलों में ही था। पर ईसोक्रैटीज ने जिस रूप में भाषण-वृत्ति का भावन किया था, उमने उमका सहोकार राज्यों के पारस्परिक संबंध

1. हेलेनाए एन्कोमियम, § 5 (जैव द्वारा उद्धृत, एटिक ओरेटर्स, II. 49)।

2. जैव, एटिक ओरेटर्स, II. 38—9।

3. वॉट, ग्रीक फिलासफी, 215—19।

के उच्चतर प्रश्नों से था और वह एक साथ ही उच्चतर राजप्रभेदता की जतनी भी थी और सतति भी। ईसोक्रैटीज़ के सामने अमली समस्या यूनानी राज्यों के पारस्परिक संबंधों की है। यह वही समस्या है जो कुछ हद तक पॉलिटिक्स में अरिस्टाटल के सामने भी रही है। उसने कहा है कि प्लेटो ने सॉज़ में और कात्सीडॉन के फालेप्पास ने अपनी प्रस्तावित राजनीतिक योजना में जिन राज्यों की स्थापना का प्रयास किया है, उसमें उन्होंने इस बात पर विचार नहीं किया है कि इन राज्यों के विदेश संबंध क्या हों। सातवें खंड के दो स्थलों पर उसने इस प्रश्न पर विचार किया है कि राज्य का अपने पड़ोसियों के प्रति उचित दृष्टिकोण क्या होना चाहिए¹। फिर भी, ईसोक्रैटीज़ ही एकमात्र ऐसा यूनानी लेखक है जिसने इस समस्या पर सचमुच ध्यान केंद्रित किया और यह कहना अनुचित न होगा कि वह नगर-राज्य की आंतरिक राजनीति से आगे बढ़ा है और उसने यह समझा है कि आज की समस्या यह पता लगाने की है कि प्रत्येक नगर-राज्य और अन्य राज्यों के पारस्परिक संबंध का उचित आधार क्या है।

ईसोक्रैटीज़ की भाषण-कला पर विचार करने के लिए हमें उसके भाषणों को ही आधार बनाना चाहिए। उनके ये भाषण भाषण बरत हैं, राजनीतिक पुस्तिकाएँ अधिक। यह सच है कि इनमें से कुछ का संबंध एथेंस की आंतरिक राजनीति से है। एरियोवेनिटिक्स में एथेंस के परंपरागत लोकतन्त्र की हिमायत की गई है। इसका रचना-काल 346 ई० पू० है। यह शब्द—परंपरागत लोकतन्त्र—ऐसा था जिसका चिर काल से प्रयोग होना आ रहा था (अध्याय 3 (क) से 'तुलना कीजिए') और जिसके अनेक अर्थ समझे जाते थे। ईसोक्रैटीज़ के विचार से सोलोन का युग अतीत का वह आदर्श युग था जिसकी ओर एथेंस को वापस लौटना चाहिए था। पर्ची का प्रयोग सच्ची या आनुपातिक समानता के विरुद्ध है जो योग्यता की अयोग्यता से अलग करती है—अतः, उसका अर्थ कर दिया जाना चाहिए; और प्रत्येक पद के लिए निर्वाचन के द्वारा योग्यतम व्यक्ति को चुना जाना चाहिए। एरियोवेनिगम की पुरानी परिपद्ध को जिन शक्तियों से संबंधित कर दिया गया था, वे उसे फिर से मिला जानी चाहिए, और यह मानते हुए कि नागरिक की शिक्षा सफाई के साथ खरम नहीं हो जाती, उसे आचार-विचार की सामान्य नियंत्रक और लोक-अनुशासन की अभिभावक के रूप में काम करना चाहिए। ईसोक्रैटीज़ लोकतन्त्रवादी होने का दम भरता है, पर वह 'स्पार्टा जैसे' सदन लोकतन्त्र चाहता है जिसमें पद योग्यतम व्यक्ति को मिलता हो और स्वतन्त्रता उच्छूलना न समझी जाती हो। ये कुछ साधारण बातें हैं जो अरिस्टाटल की रचनाओं में फिर से आई हैं। उदाहरण के लिए अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के सातवें खंड में साम्राज्यवाद के खतरों पर विचार किया है और वहाँ लगता है मानो उसने टी वेस (355 ई० पू०) के इस तर्क की ही प्रतिध्वनि की हो कि जिस साम्राज्य पर एथेंस का अपने 'संतयुध' में कभी कब्ज़ा नहीं रहा था, उस पर उसे भव भी कब्ज़ा नहीं रखना चाहिए।

1. पॉलिटिक्स, II. 6, § 2 और § 14 VII. 2—3 और 14—15. पर यह बात एकदम कह दी जाए कि प्लेटो ने रिपब्लिक्स के पाँचवें खंड में और फिर सॉज़ के अंतिम खंड में विदेश-संबंधों की समस्या पर निश्चय ही विचार किया है।

इस तरह जहाँ तक आंतरिक राजनीति का संबंध है, ईसोक्रैटीज ने एथेंस की अव्यवस्था का उपचार यह बताया है कि एथेंस 'परम्परागत सौमित्र' की ओर लौटे और अपने बंधे-बन्धु के साम्राज्य को छोड़ दें। परन्तु, वह जानता था कि भीतर की अव्यवस्था का सही उपचार बाहर ही ढूँढना होगा और वह बेचल विदेश नीति के क्षेत्र में मिल सकता है। यदि यूनान के नगर-राज्यों को पूर्व-विजय की 'महत् योजना' बना कर आपस में समझौते पर निया जाय, तो उनकी अव्यवस्था अपने आप मिट जाएगी। ईसोक्रैटीज एथेंस के नागरिक में अधिपति था—वह यूनान का नागरिक था¹। उसने देखा कि यूनान की एक समृद्धि है, और इस समृद्धि की एतता बढ़ाने में उमरा अपना योगदान भी कुछ कम न था। उमरा सिखाया था कि यूनानी तथा सर्वर के बीच अगली भेद हमी समृद्धि का है² ? और उमरा आग्रह था कि समृद्धि की एतता की नीति की एतता के रूप में टाला जाना चाहिए और इस नीति का लक्ष्य होना चाहिए सर्वरों का विशेष। इस उपाय ने यूनान में एतता बढ़ेगी और उसके नगर अव्यवस्था से उबर जाएंगे। इतना ही नहीं, एथेंस की आजादी मिलेगी और उमरी जातियाँ अपनी गुलामी में मुक्ति पाएँगी।

ईसोक्रैटीज इस नीति का पहला प्रचारक नहीं था। ओनफिया में—जहाँ यूनानी जगत प्रति चौथे वर्ष महात् राष्ट्रीय खेलों के लिए जमा होता था—गॉर्जियाज ने अपने एक भाषण में "यूनानियों को सर्वरों के खिलाफ एक हो जाने की सलाह दी थी"³। 388 ई० पू० में यूनानी लीसियाम ने भी ओनफिया में एक भाषण दिया था। उसने यूनानियों से अपील की थी कि वे गृह-कलह छोड़ कर आपसियों के यूनानियों को सर्वर एट्रिक्सेर-धर्म के शासन से और मिसली के यूनानियों को अत्याचारी डायोनीमियस के शासन से मुक्त कराएँ⁴। इसके आठ वर्ष बाद 380 ई० पू० में ईसोक्रैटीज ने अपना ओनफिया भाषण पानेगिरिकस लिखा। यह भाषण उसने दिया कभी नहीं; पुस्तिका के रूप में संसार के नामने रखा। उसके भाषण का मार यह था कि चूँकि एथेंस और स्पार्टा—दोनों की ही फारम में लड़ाई है—तब क्यों न वे एक होकर यह लड़ाई लड़ें? इस

1. यूनानी लीसियाम ने 388 ई० पू० में अपने ओनफियाई भाषण में अपने को 'यूनान का नागरिक' कहा था (जेव, एट्रिक ओरेटर्स, I. 156)।
2. पानेगिरिकस, § 50; डी एटीडोसी § 293. ईसोक्रैटीज के सर्व-हेलेनवाद और प्लेटो के सर्व-हेलेनवाद की—प्लेटो ने इसका विवेचन रिपब्लिक के पाँचवें खंड में किया है—तुलना रोचक होगी। इस अवध में तुलना के लिए आगे अध्याय 11 (ज) देखिए।
3. फिलोस्ट्रैटस, जेव द्वारा उद्धृत, एट्रिक ओरेटर्स, I. 203—4।
4. लीसियाम रोचक व्यक्ति है और उसका राजनीति-विज्ञान के इतिहास में अन्यत्र भी उल्लेख मिलता है। उसका पिता मिफालस सात्रेटीज का मित्र था; और उसका घर ही रिपब्लिक का रंगमंच है। मिफालस स्वयं और लीसियाम का बड़ा भाई पोलीमारकस ये दोनों सवाद के पात्र हैं। 392 ई० पू० में सोफिस्ट पोलीक्रैटीज ने सात्रेटीज के विरोध में एक पुस्तिका प्रकाशित की थी; और लीसियाम ने सात्रेटीज का पक्ष ग्रहण करते हुए उसका जवाब लिखा था।

प्रकार की एकता असम्भव थी—पन्त ईमोकेटीज के भाषण का कुछ भी अनर नहीं हुआ। नीति के केवल दो ही और रास्ते रह गए थे और ईमोकेटीज इनमें से कोई भी एक रास्ता अतिन्याय करने की पैरवी कर सकता था। एन राम्ना तो यह था कि यूनानी नगरों को मिला कर एक संघ-राज्य बना लिया जाए। 371 ई० पू० में कुछ काल के लिए थीब्स के भाष्य का मतारा सबसे बुद्धी पर था; वह यूनानी संघ का केन्द्र बन सकता था। पुरानी विजोसिपाईलीज 387 ई० पू० में भग हो चुकी थी—वह हेलेनी लीज के लिए आदर्श बन सकती थी। एपांमिनोडास ने इन बातों का समर्थन दिया था कि यह ऊँचा उठ कर यूनान की नागरिकता की संकल्पना कर सकता है। यह उमका राजमर्मज्ञ हो सकता था। पर न तो थीब्स इस अवसर का उपयोग कर सका, और न ईमोकेटीज इस अवसर को पहचान ही पाया। उमने दूसरा विनय अपनाया और वह एक ऐसे शासक की खोज में जुट पड़ा जो सघात्मक यूनान का राजमर्मज्ञ न हो बल्कि जो नगर-राज्यों के सन्धय का सेनापति बन सके। संघ की कल्पना उमकी राजनीतिक अंतर्दृष्टि की पट्टी से परे थी। वह नगर-राज्य से इनना अधिक बँधा हुआ था कि शिथिल राज्य-मंडल या एन ही सेनापति के अधीन सैनिक सन्धय में ऊँचे निजी संघ की हिमायत नहीं कर सकता था।

वह यूनानी जगत के विभिन्न क्षेत्रों में कई वर्षों तक ऐसे सेनापति की खोज करता रहा। सबसे पहले उमने थेसालियानियों के सेनापति फियारे के जेसन पर अपनी आशाएँ केंद्रित की। 370 ई० पू० में जब उसकी मृत्यु हो गई तो उमने सिराक्यूज के डायोनीसियस पर अपनी निगाह जमाई और उनमें उसे भाष्य-विधाता मिला मैकेदोनिया के फिलिप के रूप में। उसने 346 ई० पू० और 338 ई० पू० के बीच फिलिप को समर्पित कर के एक भाषण और दो साहित्यिक पत्र लिखे¹। भाषण में (जो 346 ई० पू० में लिखा गया था) उमने फिलिप से प्रार्थना की कि वह यूनानी नगर-राज्यों में एकता स्थापित करे, स्वयं समुक्त यूनान का प्रधान बन जाए और बर्बरो के साथ युद्ध में उसका नेतृत्व करे; संश्लेष में, अपने आप को यूनान का संरक्षक, मैकेदोन का नरेश और एशिया का स्वामी मित्र करे। इस प्रकार, ईमोकेटीज को उस महायुद्ध का संचालन करने के लिए एक 'नायक' खोज निकालने की चिन्ता थी जिनमें यूनान धातरिक अव्यवस्था से बच जाता और एशिया में यूनानी सस्कृति का प्रसार होता। यह ऐसी नीति थी जिसका एक विचित्र उदाहरण हमें आज भी मिल सकता है। हम उसे राजतत्त्ववादी कह सकते हैं लेकिन उमका राजतत्त्ववाद सीमाओं में बँधा हुआ है। दरअसल वह चाहता यह था कि यूनान में सैनिक नायकत्व स्थापित हो जाए और तो भी पूर्व में युद्ध करने के एक-मात्र उद्देश्य से। यह सच है कि उमने साइप्रस के

1. दूसरा पत्र बेरोनिया में एथेन और थीब्स के ऊपर फिलिप की विजय के बाद लिखा गया था और इसमें फिलिप ने प्रार्थना की गई थी कि वह बर्बरो को यूनानियों का दास बना कर अपने शौर्य की शीर्षिका करे। यह पुरानी जनश्रुति कि "बेरोनिया के समाचार ने वाग्मी युद्ध को निराशा से मार दिया," सत्य के विपरीत है। इस समाचार ने तो उस अभिषेक के प्रति नई आशाओं से भर दिया था।

शासक को पत्र लिख कर अत्याचारी शासन की मरहना की और उसे सबसे अच्छी और सबसे बढ़कर चीज बग़ावात पर उगने फिलिप्पस में लिखा है कि समस्त ग्रीकानियों के लिए उपयुक्त नहीं है और यह भी राजा को ही संबोधित है कि यह है कि ईसोक्रेटोज का कोई राजनीतिक विद्वान नहीं था, न उसे राजनीतिक सिद्धांत-वादी कहा जा सकता है। उसकी एक राजनीतिक नीति थी और वह राजनीतिक पत्रकार है। राजनीतिक पत्रकार के नाते उसमें कुछ गुण थे और ओज़ के फोटो की वह किसी महान् समाचार-पत्र के मपादक की याद दिला देने वाले थे जो अपने अभिप्रेतों में लगातार एक विमोच नीति का प्रतिपादन करता हो। लेकिन, महान् पत्रकार होने के कारण ही वह न तो महान् विद्वानवादी हो गया, न महान् धर्मयोगी। विद्वान और धर्म के बीच की सदिग्ध भूमि पर रहने के कारण वह दोनों में से किसी के भी गौरव को प्राप्त नहीं कर सका¹। यह न तो डिमास्थेनीज ही था, न अरिस्टाटल ही। वह अपने भाष को घटना और अच्छा नागरिक कहता था। पर, उसमें न तो डिमास्थेनीज जैसी उदार नागर-भक्ति थी, न वह आग धरगाने वाली वक्त्रत्व बला। वह 'दर्शन' का—और मो भी राजनीतिक दर्शन का शिक्षा होने का दावा करता था, पर लोगों ने राजनीति-दर्शन पर जैसी पण्ड अरिस्टाटल में हमेशा पाई है, वैसी पण्ड उसमें नहीं थी। परन्तु, सब कुछ वह युवने के बाद यह बात यह देना भी आवश्यक है कि सम-सामयिक इतिहास की प्रवृत्ति की जैसा ममज़ उसको थी, वैसी न डिमास्थेनीज में थी न अरिस्टाटल में। वह नगर-राज्य की आन्तरिक राजनीति में ऊपर उठा—वे वहाँ तक नहीं पहुँच पाए। उसने ग्रीकाल की विदेश नीति की समस्याओं को जितनी अच्छी तरह समझा, वे उतनी अच्छी तरह कभी नहीं समझ सके। जब 337 ई० पू० में कोरिथ की काथ्रेम ने फारम के साथ युद्ध-अवागमन के लिए मॅकेदोन के फिलिप को पूरी शक्तियाँ देकर सेनापति बनाया, तब यह कहा जा सकता था कि अंत में ईसोक्रेटोज की सारी शिक्षा सार्थक हो गई।

1. प्लेटो ने इस सीमांत-स्थल की चर्चा की है। अध्याय 7 (ग) से तुलना कीजिए।

(य) सिनिक और सिरेनायक

जब हम जेनोफॉन और ईमोक्रैटीज में सिनिकों और सिरेनायकों पर आते हैं, तो एक विलुप्त ही भिन्न विचारधारा हमारे सामने आती है। पूर्ववर्ती विचारकों ने तो राज्य के संबंध में पुराने यूनानी विचार का समर्थन और विस्तार किया था, पर सिनिक और सिरेनायक नामक संप्रदायों ने उसे खिलखिला कर खारिज कर दिया। ईमोक्रैटीज तो हेलेनी नागरिकता की संकल्पना तक ही बढ़ा था परंतु सिनिक विश्व-नागरिकता की संकल्पना तक जा पहुँचे। वे उस सार्वभौम प्रयुक्ति के सजग दूत हैं जो शायद दार्शनिक संप्रदायों में निहित थी क्योंकि आम तौर से उनके शिक्षक और विद्यार्थी यूनानी जगत के विभिन्न भागों के हुआ करते थे। सिनिकों के दर्शन का आधार कुछ तो जीवन था और कुछ साफ़ेटीज की शिक्षा¹। साफ़ेटीज नगे पैर चलता था और बड़े-छोटे सभी लोगों से घान कर लेता था—सिनिक भी ऐसा ही करते थे। साफ़ेटीज की सीख थी कि आदमी को अपने आपको जानना चाहिए और अपने ज्ञान के अनुसार कार्य करना चाहिए; सिनिकों ने उसकी शिक्षा को और आगे बढ़ाया। उन्होंने कहा कि वह बुद्धिमान व्यक्ति जिसने ज्ञान प्राप्त कर लिया हो, आत्म-निर्भर होना है। उन्होंने साफ़ेटीज के जीवन का अनुसरण किया और उसे अनिर्जित रूप दिया। फ्रांसिस के थारभिक अनुयायियों के आदर्श पर उन्होंने भिक्षा-वृत्ति अपनाई। पर उनमें और फ्रांसिस के अनुयायियों में एक बड़ा भारी अंतर था। उन्होंने निर्धनता

1. प्लेटो ने प्रोटेगोरस में लिखा है कि प्रोटैगोरस सभी मनुष्यों को 'प्रकृष्टा' साथी-नागरिक मानता था। यह हम देख ही चुके हैं कि सोफिस्ट एटीफोन (अध्याय 4 (इ) देखिए) पाँचवीं शताब्दी के अंत में विश्व-व्युत्पत्ति के एक निश्चित सिद्धांत का प्रतिपादन कर रहा था। यहाँ यह और कह दिया जाए कि सिनिकों का विश्व-व्युत्पत्ति सार्वभौमिक नहीं, नकारात्मक है। उसका स्वरूप एटीफोन के विश्व-व्युत्पत्ति में मिलता है, पर वह स्टोइकों के विश्व-व्युत्पत्ति से भिन्न है। उन्हें 'जोयस का नगर' जितना अच्छा लगता था, 'सेनोप्स का नगर' उतना ही बुरा।
2. तुलना कीजिए, मेकनन, इंटरनेशनल जर्नल ऑफ एथिक्स, XIV, 185 और प्रस्तावः।

इसलिए नहीं अपनाई कि उन्हें स्वर्ग के राज्य में कोई मोह या धनिक दुर्भाव अपनाई थी कि धरती के राज्यों में घृणा थी। माक्रेटीज ने सौमित्र की कुछ संस्थाओं की बालोचना की थी पर इन्होंने तो मपूर्ण समाज के प्रति, उनके ममम स्तर्गों और संस्थाओं के प्रति विद्रोह कर दिया। वे यूनानी जगत् की परंपराओं के प्रति विद्रोही थे; वे संपत्ति, परिवार, नगर और ऐसी प्रत्येक चीज के विरुद्ध थे जिसमें ऊँच-नीच, आगे-पीछे और छोटे-बड़े का प्रदत्त निहित हो। उनकी दृष्टि में सब आदमी एक जैसे थे और सब देना एक-जैसे थे। "मेरे पेटिका की कीटो-मकोटो घाना भूमि का होने का गर्व क्यों कर?" विद्रोह की इस भावना ने उनकी राष्ट्रीयता को नष्ट कर दिया था—"वे अपना न कोई नगर मानते थे, न घर, न देस"। माक्रेटीज की शिक्षा की उन्होंने कुछ इस तरह में व्याख्या की थी कि उनमें नागरिक भावना का अभाव होने लगा। "मद्गुण ही ज्ञान है"—यह भीतर की चीज है—यिकं भीतर की। बाहर की चीजें मद्गुण की माध्यक नहीं, बाधक होती हैं। मनुष्य को चाहिए कि सब चीजों को छोड़ कर केवल मद्गुण का अनुसरण करे। केवल वही बाधा-बंधन में मुक्त है। "मत्र बाहरी मस्याएँ बाधाएँ हैं। मागी मामाजिक क्वियाँ मन को भरमाती हैं"। इस सप्रदाय के मस्यापक एटीमनीज की चर्चा करते हुए डायोनेनीज ने कहा था, "उन्होंने मुझे सिखाया कि मेरी अपनी कहने की तो यिकं एक ही चीज है, वह यह कि मैं अपने विचारों का स्वतंत्र प्रयोग कर सकता हूँ"। अपने आत्मभाव में स्थित, सत्य, ज्ञानवान् व्यक्ति उनका आदर्श हो गया। मिनिक् अपने आप में आत्म-निर्भर था और उसके बाहर जो कुछ भी था उसमें वह निरपेक्ष था। उसके लिए सब चीजें नगण्य थीं, राज्य निरपेक्ष चीज थी। यदि वह किसी नागरिकता को स्वीकार करना था, तो समार की नागरिकता को; और वह कोई नागरिकता न थी। इसीलिए प्लूटार्क ने कहा था, "एलेक्जेंडर ने अपने सार्वभौम साम्राज्य की स्थापना करके मिनिक् के आदर्श के राजनीतिक पक्ष को कार्यरूप में परिणत किया"¹।

इस तरह नगर-राज्य की जट दो बातों से खोखली हुई—एक तो इस दृष्ट आग्रह से कि किसी आदमी की राजनीतिक स्थिति चाहे कैसी हो, आदमी-आदमी सब बराबर होने है और दूसरे इस धारणा में कि ज्ञानवान् पूरी तरह आत्म-निर्भर होता है और वह मृष्टि का अंग बन कर मनुष्ट रहता है। यह पुराना विचार बुझ रहा है, मर रहा है कि जीवन नागरिक समुदाय की श्रेणियों में बँटी हुई मोपान-ध्यवस्था के अन्तर्गत बिताया जाना चाहिए, कि मनुष्य अपने व्यक्तित्व का पूर्ण विकास इस प्रकार के समुदाय में ही और उगवे मामाजिक प्रशिक्षण के माध्यम में ही कर सकता है। इस समय समार में दो नए विचार पनप रहे थे : एक तो यह कि सब मनुष्य प्रकृत्या समान हैं और दूसरा यह कि स्वभावतः वे एक ही मानव समाज में भाई-भाई हैं। दोनों ही विचार बड़े लंबे अरसे तक चलने लगे थे। हम ईसाइयत और सार्वभौम चर्च के निरुद्ध मामूल पड़ते हैं और सब तो यह है कि सिनिक् से स्टोइको तक तथा स्टोइकों से आरम्भिक ईसाई लेखकों तक ऐसी अविच्छिन्न विचार-मरणि देखी जा सकती है जिसके साथ व्यक्ति की आत्मा की स्वतंत्रता की सरूपता और

आत्माओं के विश्व-बंधुत्व की संकल्पना जुड़ी हुई है। सिनिक विश्व बंधुत्व के विचार से निश्चित रूप में परिचित थे। इस संप्रदाय का प्रवर्तक एटिस्थेनीज प्लेटो का सम-सामयिक था और उसके बारे में कहा जाता है कि उसने कई पुस्तकें लिखी थी। कहते हैं कि उसने एक पुस्तक विधि या राज्य के संबंध में, एक नियम के संबंध में (मेनेक्सेनस) और एक राजतंत्र के संबंध में (साइरस) लिखी थी। साहिरा तौर पर उसका विचार यह है कि बुद्धिमान व्यक्ति अधिनियमित विधियों के अनुसार किसी राज्य में नहीं रहेगा, वह तो गद्गुण की विधि के अनुसार रहेगा और यह विधि सार्वभौम होती है। पर, वास्तव में उसका विश्वास यह था कि मनुष्य 'पशु प्रकृति' के जितने नज़दीक आया मानव-जीवन के लिए उतना ही अच्छा होगा (उसने इन विषय पर भी लिखा था)। एटिस्थेनीज ने पशु-जीवन की मानव-जीवन के साथ जिस ढंग से तुलना की है उससे एक ही ध्वनि निकलती है : प्रकृति की ओर लौटो, नगरो, विधियों और कृत्रिम सस्थाओं को छोड़ कर मरत और आदिम सस्थाओं को अपनाओ। उम्र तोपिस्टो का यही सदेश है। रूमो ने भी अपने जीवन-काल में यही सदेश दिया। जब हम सबसे बड़े भिन्न डायोगेनीज पर आते हैं, तब हमें अधिक समय के दर्शन होते हैं, भिन्न यातायात मिलता है। अपनी कृति रिपब्लिक में (यदि उसके जो विवरण सुरक्षित हैं, उन पर प्लेटो के सम्मरणों का रंग नहीं चढ़ गया है) उसने शिक्षा दी है कि विश्व-राज्य ही एकमात्र न्याय-युक्त राज्य है। उसने स्त्रियों और मर्च्चों में साझेदारी की पेश की है। उसने कुलों वस से जन्म लेने की और दासता की भ्रान्तियों का भङ्ग उड़ाया है। चूंकि उसने परिवार के विनाश की हिमायत की है, अतः निश्चय ही उसने व्यक्तिगत संपत्ति के विनाश की भी हिमायत की होगी। (यद्यपि हमें यह पता नहीं कि उसने सचमुच ऐसा किया है)। परंतु दूसरी ओर, उसका यह भी विश्वास था कि विधि आवश्यक है और उसकी धारणा थी कि राज्य के बिना विधि का कोई महत्त्व नहीं। ऐसा लगता है मानो (रोम की प्राकृतिक विधि की भांति) यहाँ विश्व व्यापी विधि से युक्त विश्व-राज्य का विचार हमारे सामने प्रस्तुत किया गया है। यह विश्व-राज्य ऐसा है जिसमें दास और स्वतंत्र, यूनानी और बर्बर, सभी समान हैं और जो इतना व्यापक और सार्वभौम होने के नाते स्वेच्छाचारी प्रधान के द्वारा शासित होता है। अगर हम यह याद रखें कि डायोगेनीज अरिस्टाटल का सम-सामयिक था (डायोगेनीज की मृत्यु अरिस्टाटल से एक वर्ष पहले हुई थी) तो हमारे मन में यह विचार आए बिना नहीं रह सकता कि उसकी शिक्षा में (यदि वह ठीक ठीक शब्द-बद्ध हुई है) राजनीति के सम-सामयिक आंदोलन के प्रति, अरिस्टाटल की रचनाओं की अपेक्षा, अधिक सहानुभूति पाई जानी है। जब नगर-राज्य मर रहा था, और जब अरिस्टाटल ओपधियो और पध्यापण्य की दासों को लेकर व्यस्त था, तब डायोगेनीज ने उच्च स्वर से कहा था : राजा मर रहा है, मर गया है, संसार का नया राजा चिरजीवी हो।

1. एटिस्थेनीज ग्रेस का रहने वाला था, डायोगेनीज मिनोप का। यूनानी नगर की जो आलोचना हुई है, उमना प्रायः एक कारण यह है ; और इससे सिनिको की इस शिक्षा का भी स्पष्टीकरण होना है कि प्रकृत्या सब मनुष्य समान है।

पॉलिटिक्स के आरम्भ में हमें कुछ ऐसी चीजें दिखाई देती हैं जो सिनिक्स के ऊपर आक्षेप-जैसी लगती हैं। जो व्यक्ति यह सोचें कि ^{जहाँ भी सिनिक्स के विचारों का प्रयोग होता है} वह या तो पशु है या देवता। मचादे यह है कि सिनिक्स चारों तरफ़ों में विभिन्न रूपों में दिखाई देने थे—जहाँ वे देवता माने जाते थे, मुक्त चिन्तकों के रूप में उद्भूत, रहित, आत्म-निर्भर; और जहाँ वे पशु प्रतीत होते थे—अपनी दरिद्रता और अविष्यत्ता के कारण। स्वच्छ जीवन और शिष्टता के 'स्टिडियन' स्वभाव के विरोध में विद्रोह के तौर पर वे दरिद्र और अविष्यत्ता का ^{अपना स्वभाव} बर्णन करते थे। लेकिन, जहाँ अरिस्टाटल सिनिक्स के ऊपर आक्षेप करता है, वहाँ ^{जहाँ सिनिक्स के विचारों का प्रयोग होता है} वह उन्हीं की भाषा का प्रयोग भी कर रहा है। आत्म-निर्भरता उमरा भी मूल मंत्र है—टीक बंगे ही जैसे सिनिक्स का था। लेकिन, सिनिक्स अलग-अलग जीवन की आत्म-निर्भरता में विश्वास करते थे जबकि अरिस्टाटल का सामाजिक दृष्टि की आत्म-निर्भरता में विश्वास था। अरिस्टाटल की दृष्टि में मनुष्य आत्म-निर्भर नहीं होता है जब वह नागरिक हो। और घम आत्म-निर्भरता को प्राप्त करने के लिए ही वह नागरिक के रूप में अपना विचार करता है। प्लेटो में और अरिस्टाटल में भी सिनिक्स का धोड़ा बहुत तत्त्व विद्यमान है। स्त्रियों और बच्चों की मार्गदर्शी सिनिक्स मित्रता है। सिनिक्स के ज्ञात और रिपब्लिक के दूने के छेद में बर्णित 'धूरन नगर' में बहुत सारी मिलती-जुलती बातें हैं—भले ही इन स्थान पर सिनिक्स की ओर कोई दृष्टि नहीं और न प्लेटो का उद्देश्य उनके विचारों का मञ्जर उगाना या प्रशंसा करना है।

सिनिक्स ने व्यक्तिवाद को अपने दर्शन का आधार बनाया। उनका विश्वास था कि अपने कर्त्तव्य का पालन करने के लिए व्यक्ति स्वयं ही पर्याप्त है। सिरेनायक संप्रदाय भी इसी व्यक्तिवाद की दृष्टि में आगे बढ़ता रहा—यह संप्रदाय भी मार्गदर्शक से ही चला था। उसका विचार था कि व्यक्ति के लिए ज्ञान पर्याप्त है। लेकिन उसके मित्रता के अनुसार व्यक्ति गुण की माधता द्वारा ही प्राप्त हो सकती है। सिरेनायको ने तो यह समझ लिया था कि जीवन का लक्ष्य बुद्धिमानी के माध्यमों की माधता करना है। इसलिए, वे यह नहीं चाहते थे कि राज्य काम-काज के धारे में कोई नियम लागू करे। पहले ही अग्निष्टिप्पन का न्यून है कि दर्शन का महत्त्व यह है कि "यदि समस्त विधियों का अन्त भी हो जाए तो भी वह दार्शनिक को यथावत् जीवन विताने में समर्थ बनाए रखे"। सिरेनायक उस ऊँचाई पर पहुँच गए थे जहाँ विधि अनावश्यक हो जाती है, अतः उनके लिए विधि को दृष्टिमान लेना महत्त्व था और यह सोच लेना

1. संभव है कि एथिक्स के अन्त में जहाँ मेटाफिजिक्स जीवन का विवेचन किया गया है, वहाँ सिनिक्स के प्रति भी कुछ निर्देश है। जब प्लेटो दार्शनिक के धारे में बढ़ता है कि "बहु अपने दम में जीवन जीने के लिए" (रिपब्लिक, 496 E) समार के 'तूफानों' में दूर हट जाए तो शायद वह सिनिक्स की ही बात सोच रहा है। लेकिन, प्लेटो तुरंत ही यह भी कह देता है कि इस प्रकार का मनुष्य "उम मय तक अपना महत्तम कार्य नहीं कर सकता जब तक कि उसे कोई ऐसा उपयुक्त राज्य न मिल जाए जहाँ उसका अधिक विज्ञान हो सके तथा वह अपने देश और अपना दोनों का उद्धार कर सके"। (497 A)।

भी अमान था कि न्याय और अन्याय का आधार प्रकृति नहीं बल्कि रीति-रिवाज और अधिनियम होते हैं। फिर भी उन्होंने व्यक्तिगत सुख के लिए विधि का अंत नहीं किया हालाँकि विधि के माय इमरा विरोध था। उल्टे उनका विचार यह था कि मनुष्य अपने मित्र का या अपने देश का कल्याण करके सुख पा सकता है। अपने “देश की खुशहाली भी हमें उतना ही सुख दे सकती है, जितना अपनी”। लेकिन, जिस सुख की बात वे कहते थे, वह ‘सुखद क्षण’ का सुख है। वह सुख जितना देश-भक्ति में पाया जा सकता है उतना ही किन्हीं कला में या भाव के किसी अन्य उत्कर्ष में।

अतः इन सबका सुख के प्रेमी के लिए भी वही निष्कर्ष है जो कर्त्तव्य-परायण व्यक्ति के लिए। दोनों ही व्यक्ति को पर्याप्त मानते हैं, अपने सुख की माप के लिए भी और कर्त्तव्य की पहचान के लिए भी। दोनों ही अभीष्ट उद्देश्य की प्राप्ति के लिए बाहरी चीजों के प्रति मबिबंक उदामीनता को आवश्यक समझते हैं। यदि कोई व्यक्ति जीवन-माध्य के अनिश्चित अन्य चीजों में मन्त्रिय रुचि लेगा, तो वह जीवन माध्य को पाने में विफल हो सकता है। इसलिए, दोनों ही किसी नागरिक इकाई में व्यक्ति को पूरी दिलचस्पी नहीं लेने देने और दोनों के दर्शन मनुष्य के मन में समार के प्रति, अकेले समार के प्रति, अभावार्थक रुचि उत्पन्न करते हैं। अरिस्टा-टल का विचार था कि केवल नगर में रह कर ही कोई व्यक्तिपूर्ण और सनिय जीवन व्यतीत कर सकता है तथा अपनी मारी अननिहित क्षमताओं का विकास कर सकता है। विश्व-राज्य की नागरिकता के माय ही एकाकी जीवन की क्षति का आदस भी जुटा हुआ था जिसमें न तो नगर-राज्य का मर्षण और कलह था और न उसका उत्साह तथा प्राणवत्ता। हो सकता है कुछ हद तक इस मनोवृत्ति ने नगर के पतन और ‘एलेक्जेंडरवाद’ के पनपने-बढ़ने के लिए राह तैयार की हो; दूसरी ओर वह उसकी अभिव्यक्ति भी है और उसका परिणाम भी।



1. हम पहले ही देख चुके हैं (पीछे पृ० 108) कि डिमोक्रिटस ने सुखवादी दर्शन का शायद इन सिद्धांत के साथ समन्वय किया था कि राज्य और उसकी विधि का जन्म सविदा से होता है।

अध्याय 6

प्लेटो और प्लेटो के संवाद

- (क) प्लेटो का जीवन
- (ख) प्लेटो के संवादों की पद्धति

प्लेटो और प्लेटो के संवाद

(क) प्लेटो का जीवन

प्लेटो का जन्म 428 ई० पू० के लगभग हुआ था। जन्मना उसका एक प्रख्यात एथेनी परिवार से संबंध था। मानवशास्त्र में मानवी क्षमताओं के मध्य के एथेनी आर्टाल* प्लेटो के पूर्वज थे। अपना पीढ़ी के आरम्भियों में वह त्रिटिआम का संबंधी था। जिस अलग-थकी गुट ने 404 में कुछ समय तक शासन किया था, त्रिटिआस उसका प्रमुख सदस्य था। पर त्रिटिआम के चरित्र के आधार पर प्लेटो-परिवार की राजनीति को निरस्त-निरस्त गलत होगा और यह कहना भी गलत होगा कि एथेनी लोकतंत्र के विरुद्ध पूर्वाग्रह प्लेटो को अपने परिवार में उत्तराधिकार में मिला था। उसके परिवार की राजनीति टोरी (सुडवादी) नहीं थी, ग्रीष्म (परिवर्तनवादी) थी। सोलोन के साथ अपने रिश्ते पर उसके परिवार के लोगों को गर्व था और यदि प्लेटो के मिथ्रिन और मध्यमार्गी मविधान पर—जिसका उमने सॉल में प्रतिपादन किया है—कोई प्रभाव दीव्य पड़ना है, तो वह अनन्य में उसके परिवार का प्रभाव है। प्लेटो ने कही-कही—विशेषकर गॉजियास में—पैरीक्लीड के लोकतंत्र की कठोर आलोचना

* प्राचीन एथेस के मुख्य दंडनायक, विशेष कर 683 ई० पू० के दो नौ मुख्य दंडनायक जिन्हें कार्यकारी, न्यायिक, धार्मिक, मैनिक्, विधायी और प्रशासनिक शक्तियाँ प्राप्त थीं।

1. वॉन्ट, ग्रीक क्लॉसकी, पृ० 209—10। मोलोन में संबंधित होने का उसके परिवार को जो गर्व था (चारमिडोस, 157 E—158 A, में भी तुलना कीजिए) वह टिमाएस में व्यक्त हुआ है (तुलना कीजिए, 23 A)। इसमें एटलाटिम की मारी बहानी मोलोन में प्राप्त अनुश्रुति के रूप में कही गई है। यह बहानी त्रिटिआम ने कही है और ग्रंथ का नामकरण भी उसी के नाम पर हुआ है। यह त्रिटिआम 404 ई० पू० में विद्यमान, अल्पतत्रात्मक पक्ष का नेता न था, बल्कि यह उस त्रिटिआम का पितामह था और प्लेटो का प्रपितामह (वॉन्ट, पृ० ५०, पृ० 338)।

† यूनान की एक पुराण-कथा जिसके अनुसार एटलाटिक महासागर में एटलाटिस नामक महाद्वीप के समान विशाल एक द्वीप था जो सुदूरव्यापी साम्राज्य का केंद्र था। एटलाटिम ने एथेस को भी पराभूत करने का प्रयत्न किया था लेकिन उसे मूँहकी खानी पड़ी। कुछ समय बाद प्रलय आई और यह द्वीप समुद्र में विलीन हो गया।

की है, लेकिन उसके उद्भवल पक्ष के साथ वह न्याय भी कर सकता है। रिपब्लिक जैसी कुनि में उसने न्याय हो किया है, और पॉलिटिक्स तथा सांख्यिक जैसे परवर्ती सवादी में —जिनमें सात्रेटीज का प्रभाव कम है—उसने उसके महत्व को सही तौर पर समझा-समझाया है।

सही अर्थ में वह सायद कभी सात्रेटीज के संप्रदाय का शिष्य नहीं रहा था। पर आरम्भ से ही वह सात्रेटीज की मठली का सदस्य ज़रूर था। लगता है गुरु-गुरु में उसका विचार एथेंस में राजनीतिक जीवन अपनाने का था। लेकिन सात्रेटीज की मृत्यु ने उसके ऊपर बड़ा गहरा प्रभाव डाला, उसकी योजनाओं को बदल दिया और वह दर्शन के जीवन की ओर प्रवृत्त हुआ। वह पहले-पहल 387 ई० पू० में मिल्ली गया था और उस समय तक वह अपने आरम्भिक सवादी की रचना में लगा रहा था। अर्पांलांजी, थ्रियो, गॉर्जियास, थ्रोटेगोरस, और सायद रिपब्लिक का अधिकांश भाग इसी काल की रचनाएं हैं। इस समय प्लेटो की अवस्था तीन ओर चानीन के बीच थी और इस दौर में उसकी बुद्धि के विकास में यात्रा का बहुत हाथ रहा होगा। कहते हैं वह मिला गया था और (यदि यह कहानी सच है—और बहुत संभव है कि सच ही होगी—तो) उसने विभिन्न वर्गों के बीच धर्म के उस विभाजन का महत्व समझा जिसका अपने आगे चल कर रिपब्लिक में प्रतिपादन किया। 387 ई० पू० में वह इटली और मिल्ली गया। मिल्ली पायसागोरस के अनुयायियों का गढ़ था। इस यात्रा में सिराक्यूज के निरंकुश शासक डायोनीमियस प्रथम से उसका संपर्क हुआ। प्लेटो ने डायोनीमियस को इतने बिरोध रूप से रिपब्लिक के सिद्धांत समझाए तथा अन्याय की इनकी लानत-मलामत और अत्याचार की इतनी निंदा की कि डायोनीमियस ने खीझ कर प्लेटो को स्पार्टा के राजदूत के हवाले कर दिया और उसने उसे दाम बना कर बेच दिया। जब उसे धन देकर दासता से छुटकारा दिलाया गया तो वह एथेंस लौटा और 386 ई० पू० में उसने अकादमी की स्थापना की जहाँ उसने अपने जीवन के शेष चालीस वर्ष बिताए।

386 ई० पू० तक तो प्लेटो लेखक और सात्रेटीज की शिक्षाओं का व्याख्यान और पक्षपोषक भर था, पर फिर वह दार्शनिक तथा एक दार्शनिक विद्यापीठ का अध्यक्ष बन गया। उस समय तक एथेंस यूनान का विद्या-केंद्र बन गया था। पिछली शताब्दी में उसके अधीन जो साम्राज्य था, वह उसके हाथ से निकल चुका था। पर उसके बदले में उसके हाथ एक ऐसी चीज लगी, जो पिछली शताब्दी में कभी उसके पास नहीं रही थी। वह यूनान का वाणिज्य-केंद्र भी बन गया और विचार-केंद्र भी। प्लेटो और ईमोनेटीज दोनों के विद्यालय समूचे यूनान के लिए थे और वे चलते भी समूचे यूनान की सहायता से ही थे। रिपब्लिक के छठे और सातवें खंडों से ज्ञात होता है कि प्लेटो के विद्या-पीठ के पाठ्य-क्रम में मुख्य रूप से गणित का आधार ग्रहण किया गया था। उसका विचार था कि ज्यामिति के सहारे ही दर्शन तक पहुँचा जा सकता था। बीजैटियस के एक व्याकरण के अनुसार प्लेटो के द्वार पर ये शब्द अंकित थे: “जो व्यक्ति ज्यामिति

न जानता हो, वह यहाँ प्रवेश न करे”। प्लेटो के विद्यार्थी में गणित की ओर यह जो रुझान था, उसका कारण पायथागोरस का प्रभाव हो सकता है। अरिस्टाटल और उसके अनुयायियों* की जीव-वैज्ञानिक अध्ययन की प्रवृत्ति में इस प्रवृत्ति का बड़ा स्पष्ट वैपश्य है। लेकिन, प्लेटो ने अपने विद्यार्थी में जीव-विज्ञान के अध्ययन-अभ्यास की भी व्यवस्था की। इतिहास में उनमें ‘पटिरा के जीव-वैज्ञानिक इतिहास का जो उनसे आधिकारिक परिणामों का विवरण प्रस्तुत किया है जो इस तरह के आधुनिकतम रियसन के स्तर का ही है’। प्लेटो ने अकादमी में गणित तथा विज्ञान की अन्य शाखाओं पर और नवशास्त्र तथा नव-मीमांसा के उच्चतम अध्ययन के बारे में जो व्याख्यान दिए थे, उनमें उनमें जीवन के अनिमित्त कार्यों का अधिकतर समय जोर बिनस बंदिन रहा होगा। ये सब आज स्पष्ट हो चुके हैं। जिन प्रकार, हमारे पास अरिस्टाटल की निश्चित रचनाएँ नहीं हैं, उसी प्रकार हमारे पास प्लेटो के व्याख्यान भी नहीं हैं। हम प्लेटो के वृत्ति के एक पक्ष में उसी प्रकार बंदिन हैं जिन प्रकार कि अरिस्टाटल के वृत्ति के दूसरे पक्ष में। हमारी क्षति इसलिए और भी गंभीर है कि प्लेटो ने अपना अच्छा मित्र अपने व्याख्यानों में ही प्रस्तुत किया होगा। उनके मन्त्रों में विविध विषयों का विवेचन किया गया है, पर ममधन: तथा सामान्य और ध्वम्बिन विचारधारा के रूप में प्लेटोवाद का स्पष्टीकरण व्याख्यान-रक्ष में ही हुआ होगा और उसका बंसा ही महि रूप रहा होगा जैसा अरिस्टाटल के मित्रों का है।

प्लेटो ने वैज्ञानिक अध्ययन पर चाहे जितना ही जोर दिया हो, पर उनके शिक्षण का और विद्यार्थी का चरम प्रयोजन पूर्ण और अनिवार्य नैतिक था। यूनान के सब दार्शनिकों की भाँति उनमें ऐसा ज्ञान देने का प्रयत्न किया जो बर्तमान में प्रेरित करे; उनमें ऐसा दर्शन सिखाने का कोशिश की जिसमें जीवन की एक पद्धति

* अंग्रेजी पुस्तक में पैरिपेटेटिक्स (peripatetics) शब्द का प्रयोग हुआ है। इसका अर्थ टहलना, घूमना, भ्रमण करना है। अरिस्टाटल के बारे में कहा जाता है कि उसका स्वभाव था कि वह टहलता भी जाता था और अपने शिष्यों को व्याख्यान भी देता जाता था। इसीलिए अरिस्टाटल के शिष्यों अथवा अनुयायियों को पैरिपेटेटिक्स कहा जाता है।

1. बर्नेट, पृ० ६० पृ० 223।

2. बर्नेट, पृ० ६०, 214—15। इसीलिए, बर्नेट ने लिखा है, ‘प्लेटो से अरिस्टाटल तक आने में हमें कटिनाई का अनुभव होता है.. हम दो विस्तृत अलग-अलग चीजों की तुलना करते हैं’।

3. सानवें पत्र (341 C) के एक रोचक अंश में प्लेटो ने लिखा है, कुछ विषय ऐसे हैं जिन पर “न तो भेरी कोई रचना है, और न कभी होगी”। लगता है कि यहाँ उसका अभिप्राय विचारों की प्रवृत्ति से है। अध्ययन के अन्य विषयों की भाँति इन चीजों को व्याख्या नहीं की जा सकती। इनके लिए मनु माहर्ष और समाज की (दूसरे शब्दों में, वर्गों के व्याख्यानों और कथाओं की) आवश्यकता होती है—तभी बुद्धि की अभिवृद्धि को अचानक ज्वाला के रूप में प्रदीप्त किया जा सकता है।

निहित हो, जो जीवन की प्रेरणा हो। उनके दर्शन के दो पहलू हैं—“सबसे पहले वह आत्मा की शुद्धि है; और दूसरे...मानव-जाति की सेवा”¹। उसका विश्वास था कि शुद्धि आकस्मिक आवेग से नहीं होती, वह भाव की बड़ी-बड़ी लहरों के सहारे भी नहीं होती—वह तो धीरे-धीरे होती है जब विज्ञान की निरंतर शिक्षा से दृष्टि प्रकाश की ओर मुड़ती चली जाती है। जिस तरह हम आम तौर से सोचते हैं कि धार्मिक शुद्धि होती है, उससे यह कुछ भिन्न रीति में हो, तब तो यह नया जीवन भी देनी है और मानव-जाति की सेवा का मंत्र तथा मस्कार भी। प्लेटो के शिष्यों का त्रिम सेवा के लिए आह्वान किया गया, वह न तो इस तरह की सेवा थी कि वे प्रचार करें और न उस तरह की जिसे हम आजकल समाज-कार्य कह देते हैं; वहाँ तो राजनीति के समार में रहकर सेवा करने की बात थी, जो कभी तो राज्यों के पद-प्रदर्शन का रूप ले लेती थी और यदि संभव हुआ तो कभी उनके शासन-मंचालन का। इस विषय में प्लेटो और ईसोक्रैटीज के एक-से विचार थे। हम देख चुके हैं कि दर्शन को लेकर उनके दृष्टिकोण अलग-अलग खरब थे—एक विज्ञान पर बहुत जोर देता था, दूसरा सभ्यता पर; एक का आयुह वैज्ञानिक शिक्षा पर था, दूसरे का साहित्यिक शिक्षा पर; परंतु फिर भी इन दोनों का व्यावहारिक उद्देश्य एक ही था—वे यूनान की बिगड़ी हुई राजनीतिक दशा सुधारना चाहते थे। दोनों की प्रवृत्ति राजतंत्र की ओर थी। दोनों एक ऐसा शासक तलाश करने की और उसमें प्रेरणा भरने की कोशिश में थे जो उनके आदर्शों को पूरा कर सके। एक का मत था तो यह था कि यह शासक महान् अभियान में यूनान को संगठित कर सके और दूसरे की आशा यह थी कि वह एक-मात्र सच्चे श्रेय की समान साधना में सब वर्गों को संगठित करे।

प्लेटो का उद्देश्य ऐसे दार्शनिक शासक को प्रशिक्षित करना था जो विधि के विधान की ही सब कुछ मानकर नहीं बल्कि प्रशिक्षित बुद्धि के आधार पर शासन करे; या अगर इस लक्ष्य की सिद्धि न हो सके, तो वह यह चाहता था कि ऐसे दार्शनिक विधायक को प्रशिक्षित करे जो विधि के विधान को विवेक तथा सद्भाव की भावना से भर दे। पहला आदर्श रिपब्लिक का है और दूसरा सॉज का। ये आदर्श बोरे स्वप्न या कल्पना न थे और विद्यापीठ तथा उनके आचार्य को सबमुक्त जो मिट्टि हुई वह कुछ कम न थी। अकादमी राजनीतिक प्रशिक्षण का ऐसा मस्थान था जिससे राजभर्मज्ञ तथा विधायक तैयार होकर निकलते थे। प्लेटो ने अपने शिष्यों की कई राज्यों की दशा सुधारने के लिए भेजा था। प्लेटो के बाद क्रमशः अकादमी में उसका जो दूसरा उत्तराधिकारी था और जो उसका अध्यापक बना, उसका नाम था एक्मेनोक्रैटीज। उसने एलेक्जेंडर के नहते पर राजतंत्र के बारे में उसे सलाह दी थी। एथेनियों का विश्वास-पात्र होने के कारण उनके नगर की राजनीति में भी उसने थोड़ा-बहुत भाग लिया था²। अकादमी का प्रभाव सुदूरव्यापी था। पूर्व में उसका प्रसार एलेक्जेंडर तक

1. वॉट, पू० क०, पृ० 218।

2. प्लूटार्क, Adv. Col., 1126 c (वॉट द्वारा उद्धृत, पू० क०, पृ० 303 टि० 1), गणर्ज, ग्रीक हिकर्स, IV. 5—7। कहा जाता है कि धोम्य के एपामिनोडास ने प्लेटो से मेगातोपोलिस के नए नगर का विधान बनाने को कहा था। (डायोयेनीज लायट्रियम, III 23)।

हुआ जो पारस के विरुद्ध यूनान का समर्थक था। पश्चिम में उसका प्रभाव डार्वोनी-मियन द्वितीय तक पहुँचा जो पार्थेज के विरुद्ध यूनान का रक्षक था। एक क्षेत्र में यह प्रभाव गहरा भी था और म्यासी भी। यूनानी विधियों के विकास में अबादमी का ऋण बम नहीं रहा। कुछ-कुछ बैथम की भाँति ही प्लेटो ने भी अपने परवर्ती जीवन-काल में अपने मित्रानों को ध्यान में रखकर यूनानी विधि की महिमावद्ध और सशोधित करने का प्रयास किया था¹, और यह भी समभव है कि उनके सौत्र ने सम-सामयिक यूनान पर रिपब्लिक की अपेक्षा अधिक गहरा असर डाला हो। कहा जाता है कि उसका वृत्तित्र “हेलेनी विधि की बुनियाद है” और जहाँ तक अनादमी ने हेलेनी विधि को हानने में महायत्ना की, वहीँ तक उनके आचार्य ने भी रोमियों की अनर्गल्य विधि (जस जेंटियम) के विकास पर प्रभाव डाला²।

इतना ही नहीं, जिस वकन प्लेटो की आयु माट-मन्नर वर्ष के बीच में थी तब मिमली में उसने कुछ हद तक अपने उच्चनम राजनीतिक आदर्शों पूरा करने की और एक निरवुध सामक को दार्शनिक सामक के रूप में हानने की भीधी कोशिश की थी³। प्लेटो के मानवें पत्र में हमें पता चलता है कि उसने जो कुछ किया उसके पीछे उद्देश्य क्या थे और उसने क्या-क्या तरीके अस्त्रियार किये थे। मिराक्लूज की राजनीति में उसने जो हिम्मा लिया, उसके लिए यह पत्र एक तरह में ‘पक्ष-शोधण’ के रूप में है। उसने लिखा है कि जब वह युवक था, तभी राजनीतिक जीवन अपनाने की बात मोक्ष चुका था। उस समय पक्षों में नीम अत्याचारियों का शासन था और इनमें में कुछ के साथ प्लेटो के मैत्रीपूर्ण संबंध थे। उसे यही आशा थी कि वे राजनीतिक सुधार करेंगे और तब उनके बहने पर वह राजनीति के संशान में उतर सकेगा। इन सामकों ने माक्नेटीज के साथ जो व्यवहार किया उसमें प्लेटो की आशाओं पर पानी फिर गया लेकिन उनके पनन के बाद उसकी राजनीतिक महत्वाकाक्षाएँ फिर धीरे-धीरे जागी। (324 B—325 A)। माक्नेटीज के मुबदमे और निषन के आघात ने उसकी विचार-धारा मोड़ दी। उसने राजनीतिक महत्वाकाक्षाओं के बजाए राजनीतिक चिंतन का

1. बैथम प्लेटोवादी विस्तृत नहीं पर फिर भी वह कुछ बातों में प्लेटो से मिलता है। बैथम के मन में भी विनिष्ट मित्रात को ध्यान में रखकर विधि बनाने का उद्देश्य था और उसने अपने कई सिद्धों में अपने मित्रातों के प्रति आस्था भर दी थी। उसके इन सिद्धों में इंग्लैंड में विधि-निर्माण के क्रम पर प्रभाव डाला।
2. चूँकि जस जेंटियम को विदेनियों पर लागू किया जाता था, अतः उस पर धुह से ही दक्षिण इटली और मिमली की यूनानी विधि का असर रहा होगा। बाद में जब रोमियों का पूर्व में संपर्क हुआ, तब उस पर समूचे पूर्व में प्रचलित हेलेनी विधि का और ज्यादा असर पड़ा होगा। तुलना कीजिए, बर्नेट, पृ० ६०, पृ० 304 और आगे अध्याय 14 (क) देखिए।
3. मैं यह धारणा लेकर चलता हूँ कि यह पत्र सच्चा है; और मैंने तीसरे और आठवें पत्र का भी उपयोग किया है। यह मोक्षने का भी कुछ आधार है कि तीसरा और तेरहवाँ-ये दोनों पत्र भी प्लेटो के ही हैं। तुलना कीजिए, द ऑथरशिप आफ द प्लेटोनिक एपिस्टिल्स।

मार्ग अपनाया; वह अपने मन में इस प्रश्न पर विचार करने लगा कि राज्य की सारी गठन को कैसे सुधारा जा सकता है; और इस बीच उसने चुप हो बैठने का संकल्प लिया (325 E—326 A)। अब में, उसने देखा कि राजनीति का समा ऐसा बिगड़ा हुआ है कि स्थिति अमाध्यमी हो गई है और जब तक उसमें कोई मौलिक परिवर्तन न हो, तब तक कोई लाभ न होगा और उसे साधारण होकर रह रहना पड़ा कि दर्शन के शासन में ही न्याय विजयी हो सकता है—जब या तो दार्शनिक राजा बने या राजा दार्शनिक हो जाएँ (326 B; तुलना कीजिए रिपब्लिक 473 D)। 487 में जब उसने इटली और मिनी की यात्रा की, तब उसकी यही मन स्थिति थी। यहाँ भी उसने देखा कि वैसी ही अंधेरागर्दी है जैसी यूनान में—उससे कम दिमी तरह नहीं। परन्तु मिराक्लूज की यात्रा में उसकी भेंट डायोन से हुई जो उसके विचारों का तत्पर अनुयायी बन गया। डायोन डायोनीसियस प्रथम का सखी था। इस यात्रा के कोई बीस वर्ष बाद डायोनीसियस प्रथम की मृत्यु हो गई और उसके बजाएँ डायोनीसियस द्वितीय गद्दी पर बैठे। डायोन को याद था कि प्लेटो से मिलने का उसके अपने ऊपर क्या अमर पड़ा था—इसलिए उसे आशा थी कि यदि डायोनीसियस द्वितीय का प्लेटो से साक्षात्कार हो, तो उस पर भी इसी प्रकार का अमर पड़ेगा। अतः उसने डायोनीसियस द्वितीय को समझा-बुझाकर इस बात के लिए तैयार किया कि वह प्लेटो को अपने राज-दरबार में आने का बुलावा दे। डायोनीसियस के आमन्त्रण के साथ ही प्लेटो के पास डायोन का यह संदेश पहुँचा कि दार्शनिक राजा के प्रशिक्षण का वक्त अब आ गया है। (328 A)। प्लेटो को सफलता में सदेह था। पर उसे लगा कि उचित विधियों और युक्तियुक्त सविधान के धारे में अपने विचारों को व्यवहार-रूप देना उसका कर्तव्य है। उसे लगा कि यदि मैंने मौके से फायदा न उठाया तो स्वयं मेरा मन यही कह रहा कि मैं कोरा वचन-वीर हूँ, उसने यह भी सोचा कि यदि मैंने यह मिश्र करने का प्रयत्न न किया कि दर्शन जीवन की वास्तविक पद्धति है, तो वह दर्शन की भीत होगी जिसका मैं प्रतीक हूँ (328 B—329 B)। उसने आमन्त्रण स्वीकार किया और साठ वर्ष की आयु में वह सिमली पहुँचा।

जिम स्थिति में प्लेटो पहुँचा था, उसमें कठिनाइयाँ भी थी और सभावनाएँ भी। डायोनीसियस द्वितीय उस समय लगभग तीस साल का था। वह उतना छोटा न था और न उस पर प्रशिक्षण का वैसा अमर पड़ सकता था जैसा प्लेटो चाहता था। दूसरी ओर उसके पिता ने उसे राज-काज से अलग रखा था, उसमें ग्रहण-शीलता थी और दर्शन के अध्ययन के प्रति उसमें उत्साह था या वह कहना था कि उसमें उत्साह है। प्लेटो स्वयं बीस वर्ष से अकादमी में लोगों को कर्म की शिक्षा दे रहा था और यद्यपि डायोनीसियस अकादमी में नहीं आ सका था पर अकादमी मानो स्वयं डायोनीसियस के पास चली आई थी और उसके इस चने आने से बहुत कुछ आशा की जा सकती थी। प्लेटो ने अकादमी से अपने शिष्यों को राजमर्मज्ञ का जीवन व्यतीत करने के लिए शिक्षा दे-देकर भेजा था। अब अगर वह एक आनुवंशिक शासक को राजमर्मज्ञता की शिक्षा देने के लिए स्वयं चला आया था, तो वह निश्चय ही

व्यावहारिक प्रयोजन के और सफलता की पूरी सम्भावना लेकर आया था। मिंगली और मिराक्लूज की राजनीतिक स्थिति ऐसी थी कि उममे बड़ी सम्भावनाएँ निहित थी। मिराक्लूज में ही एक मही मविधान बनाया जा सकता था। मिंगली में मवंत्र युद्ध के ध्वस्त यूनानी नगरों का पुनरुद्धार किया जा सकता था और ये नगर मार्सेज के विरुद्ध गढ़ का काम दे सकते थे। एगिया साइनर की भाँति ही मिंगली भी हेनेनी और अ-हेनेनी मतों का समम था और रिपब्लिक के पाँचवें गढ़ और सातवें पत्र (332 E—333 A) दोनों में मिट्ट होना है कि प्लेटो के विचार अग्नित-हेनेनवादी थे और उसे आता था कि वह पश्चिम में हेनेनीकरण के उमकाम में मदद कर सकता है जिसका ईमोफ्रेटीज ने प्रचार किया था और जिसे बाद में पूर्व में एन्फरोडर ने पूरा किया था।

पर मारी दान विगड गई। हम देख ही चुके हैं कि प्लेटो के लिए गणित सचार्ड तक पहुँचने का गस्ता था। उमने सबसे पहले डायोनीसियस को गणित की शिक्षा देना आरम्भ किया¹। डायोनीसियस तेजी में आगे बढ़ना चाहता था। यह अपने अध्ययन में लगने लगा। एक बात हमने भी धुरी थी और प्लेटो ने अपने सातवें पत्र में इस पर विशेष जोर दिया है। वह बात यह थी कि डायोनीसियस के दरबार में फूट और पक्ष्यत्र का मोलवाला था। प्लेटो के आने के चार महीने के भीतर ही डायोन को—जिसकी ईमानदारी हठ की भीमा तक पहुँच जाती थी (328 B)²—मिराक्लूज में निवाल दिया गया। प्लेटो कुछ समय तक वहाँ रहा, लेकिन सफलता की कोई आशा नहीं रह गई। अग में 366 ई० पू० में वह ऐसेन वापस लौट आया। रास्ते में वह पायथागोरस के अनुयायी आर्कीटम से मिला। इस व्यक्ति ने टारेन्टम की राजनीति में महत्वपूर्ण भाग लिया था। प्लेटो की उमके साथ मित्रता हो गई जो आगे चल कर प्लेटो के लिए बरदान मिट्ट हुई।

कुल मिलाकर प्लेटो को कोई निश्चित सफलता नहीं मिली। न तो मिराक्लूज का सुधार हुआ और न मिंगली के नगरों का उद्धार। प्लेटो ने डायोनीसियस पर दबाव डाला कि पहले यह अपनी शिक्षा पूरी कर ले; उमके बाद ही राजनीति के क्षेत्र में उतरे। बाद में इसी बात को लेकर डायोनीसियस ने प्लेटो की सानत-मसामत की³।

1. प्लूटार्क, साइफ साफ डायोन, अध्याय 13।

2. बाद के वर्षों में प्लेटो ने डायोन को चेनावनी दी थी (एक्सिस्तस IV, 321 B—C) कि उसे जितना शिष्ट समझा जाना चाहिए, उससे कम समझा जाता है। प्लेटो ने उसे यह भी याद रखने का आदेश दिया कि लोगों के दिलों को जीतने से ही कर्म में सफलता मिलती है और हठ का चिर-संगी है अकेलापन।

3. प्लेटो ने 358 के आस-पास डायोनीसियस द्वितीय को जो तीसरा पत्र लिखा था, उसमें उसने इस सानत-मसामत का जबाब दिया है (तुलना कौजिए विशेष कर 319—C से)। अपने सातवें पत्र में—जो 352 के आस-पास लिखा गया था—उसने कहा है कि उसका इरादा था कि पहले डायोनीसियस को बुद्धिमान और विवेक-शील बना दे; फिर वह उससे विनष्ट नगरों के उद्धार का आग्रह करेगा (332 E)।

लेकिन, प्लेटो और डायोनीसियस के बीच खुले तौर पर कोई मत-मुटाव नहीं हुआ। जब वह सिराक्यूज से चला, तब डायोनीसियस ने उनसे वायदा किया था कि मैं आपको फिर बुलावा भेजूंगा, डायोन को भी वापस बुला लूंगा और आप दोनों की सहायता से सिराक्यूज में सुधार करूंगा। प्लेटो के सिराक्यूज से जाने के एक साल के भीतर ही हम उसे डायोनीसियस के साथ पत्र-व्यवहार करते हुए पाते हैं। प्लेटो ने डायोनीसियस को एक बजीब पत्र (जो प्लेटो का तेरहवाँ पत्र था) लिखा जिसमें दार्शनिक नान रूप में प्रकट हुआ है और जिसमें द्रव्यवादिक के मामलों की ऐसी जानकारी जाहिर होती है जो कुछ लोगों के विचार से असंगत और असोभन है। पर प्लेटो के द्वारा सिराक्यूज जाते-जाते पाँच वर्ष बीत गए। इन वर्षों में वह अबादमी में पड़ावा रहा, डायोन निर्वासन में रहा और डायोनीसियस कभी अध्ययन करता रहा, कभी नहीं। उसने तत्त्व बोधासा पर एक ग्रंथ भी लिख डाला जिसमें 'प्लेटो के रहस्य' का उद्घाटन करने की बात कही गई थी। अतः में, 361 में डायोनीसियस ने प्लेटो को फिर बुलावा भेजा लेकिन, उसने डायोन को नहीं बुलाया। डायोन से यही कहा गया कि वह अभी एव वर्ष और सिराक्यूज से बाहर रहे (338 B)। डायोन अपना निर्वासन-काल यूनान में व्यतीत कर रहा था; उसने प्लेटो पर जाने के लिए दबाव डाला तो प्लेटो ने यह सोच कर इनकार कर दिया कि डायोनीसियस ने पाँच वर्ष पहले जो वचन दिया था, उसे वह पूरी तरह से नहीं निभा रहा। लेकिन जब टारेन्टम में आर्कीटस ने लिखा कि आप अवश्य आएँ और आश्वासन दिया कि डायोनीसियस में अध्ययन के प्रति सचमुच प्रवृत्ति भी है और उत्साह भी, तो प्लेटो जाने के लिए तैयार हो गया। जब वह सिराक्यूज पहुँचा, तो उसे यह बात याद थी कि डायोनीसियस का दावा है कि वह तत्त्व बोधासा के रहस्यों में बड़ी सुगमता से प्रवेश पा सकता है; अतः उसने आवश्यक समझा कि डायोनीसियस को बता दे कि दर्शन के अध्ययन में बिजनी कठिनाई है और वह समय और धन-साध्य है। (340 B)। कहाँ तो डायोनीसियस की सद्भावना और कहाँ इस तरह की गुरुवात। दोनों का क्व तक निभाव होता? मनीजा यह हुआ कि डायोन को लेकर भीघ्र ही दोनों में मतभेद पैदा हो गया। प्लेटो सोचता था कि डायोनीसियस द्रव्य के मामलों में डायोन के साथ उचित व्यवहार नहीं कर रहा है। इस विवाद का परिणाम यह हुआ कि प्लेटो को एक तरह से सम्मान्य बटी बना लिया गया और आर्कीटस के बोध में पड़ने पर ही वह छूट कर यूनान वापस पहुँच सका¹।

सिराक्यूज की राजनीति में स्वयं प्लेटो के सीधे भाग लेने की बात तो यही साध हो गई। लेकिन आगे के दस साल तक वह नगर की अस्त-व्यस्त राजनीति में बराबर दिनचरसी लेता रहा—खिलाड़ी को हसियत से नहीं, बल्कि एक दर्शन की

1. टारेन्टम के दार्शनिक-शासक आर्कीटस के साथ प्लेटो का संबंध बड़ी दिलचस्पी का विषय है; परंतु इस विषय में हमारी जानकारी बहुत कम है। प्लेटो के एक (नवें) पत्र में उसे राजनीतिक मामलों में भाग लेते रहने के लिए प्रोत्साहित किया गया है—यह पत्र प्रामाणिक हो भी सकता है, नहीं भी।

हेसियत से । 360 में ओलंपिक खेलों के समय उसकी डायोन से मुलाकात हुई । उस समय डायोन डायोनीसियस पर चढ़ाई करने की सोच रहा था । उसने प्लेटो से अनुरोध किया कि वह मित्रो सहित उस अभियान में महायता दे । उमने व्यक्तिगत रूप से अभियान में भाग लेने से इनकार कर दिया (350 C)—इस आधार पर कि वह डायोनीसियस के आतिथ्य-सत्कार से बँधा हुआ था¹ । इसके बाद ही 358 के आस-पास हम उसे एक बार फिर डायोनीसियस के गाय पत्र-व्यवहार करते हुए पाते हैं । इसी समय उसने अपना तीसरा पत्र लिखा जिसमें उसने अपने ऊपर लगाए गए इस आरोप का खंडन किया कि उमने डायोनीसियस की सिगली के विनष्ट यूनानी नगरों के पुनरुद्धार में शिरकत किया । डायोन अपने अभियान में भाग बढ़ा और प्लेटो के कुछ मित्रों ने इस अभियान में उनका साथ दिया । प्लेटो का भावना एप्युसिप्पस भी—जो प्लेटो के बाद उमका उत्तराधिकारी और अकादमी का आचार्य बना—इस अभियान में डायोन के साथ था । अभियान सफल हुआ और 357 में डायोनीसियस को निर्वासित कर दिया गया । मिराक्पूज पर प्लेटो के मित्र और शिष्य डायोन का पूरी तरह शासन हो गया । तब यह आशा की जा सकती थी कि मिराक्पूज आदर्श दार्शनिक राज्य बन जाएगा लेकिन, फिर कठिनाई पैदा हो गई । सिसली में अपने अनुभवों के आधार पर प्लेटो ने कहा है कि लगता है दुर्भाग्य हाथ धोकर सिसली के पीछे पड़ा हुआ है (350 D) । डायोन अवमढ़ आदमी था, गुट-बंदियों का जोर हो गया । प्लेटो के चौथे पत्र में—जो उसने तभी डायोन को लिखा था—उससे मेल-मिलाप की नीति अपनाने का अनुरोध किया गया है । पर प्लेटो के पत्र का परिणाम कुछ भी न निकला । प्लेटो चाहता था कि डायोन अपने को साहकरगत और सादरस की भाँति जन्मजात विधिकर्ता प्रमाणित करे (320 D) । परंतु डायोन वैसा नहीं कर सका और 353 में कैलिप्पस नाम के एक ऐसेनी ने—जो कभी अकादमी का सदस्य भी रहा था—अपूर्ण अवस्था में डायोन की हत्या कर दी । इसी अवसर पर प्लेटो ने 'डायोन के मित्रों' की प्रार्थना पर उनके नाम अपना सातवाँ पत्र लिखा । हम देख चुके हैं, यह पत्र कुछ तो जीवन के पक्ष में एक वक्तव्य के रूप में है और कुछ सिसली की राजनीति के भावी संवातन के संघर्ष में परामर्श के रूप में । उसने अनुरोध किया कि डायोन के मित्रों की विधि के शासन का सूत्रपात करना चाहिए और इस उद्देश्य के लिए उन्हें पचास सदस्यों के एक आयोग को अधिकार देना चाहिए कि वह एक संहिता का मसौदा तैयार करे । प्लेटो ने आगे चलकर कहा है कि दरअसल, यह आदर्श नहीं है । उसने और डायोन ने शुरू-शुरू के दिनों में जिस चीज की आशा की थी (यानी दार्शनिक राजा के शासन की) और जिसे पाने की कोशिशें की थी, उससे यह घटकर है । पर फिर भी, जो कुछ प्राप्य है

1. प्लेटो ने अपना चौथा पत्र डायोन को, उसके अभियान की सफलता के बाद लिखा था । इस पत्र में उसने लिखा था कि अभियान की सफलता पर मेरे मन में बड़ा उत्साह और उत्सास है (320 A) । इन दोनों अवतरणों में कोई असंगति नहीं है । हो सकता है अपने मित्र के अभियान की सफलता के लिए प्लेटो के मन में उत्पुक्ता रही हो, हालाँकि वह सोचता रहा हो कि उसमें व्यक्तिगत रूप से भाग लेना उसके लिए उचित नहीं है ।

उसमें यह सबसे अच्छी चीज है (337 B-D)। कुछ समय बाद ही—351 के लगभग—उसने इसी आशय का एक और पत्र लिखा जो उसका आठवाँ पत्र है। यह पत्र भी डायोन के मित्रों को संबोधित है और हममें भी अधिक व्यापक गहरावों में पहले जैसी ही सलाह दी गई है। इसमें उसने फिर विधि-शासन की स्थापना पर सबसे पहले और सबसे अधिक जोर दिया है (355 B-C)। इसके साथ ही वह कुछ-कुछ मिश्रित संविधान का प्रस्ताव करता है जो विभिन्न गुटों के स्वार्थों में संतुलन स्थापित कर सके। एक त्रिमंडल (trismvirate) की स्थापना होनी चाहिए जिसमें शासन-सूत्र निर्वाचित डायोनोसियस, डायोन के पुत्र और डायोनोसियस प्रथम के छोटे पुत्र के हाथों में रहे। त्रिमंडल की सहायता के लिए सभा और परिषद् के अतिरिक्त पैंटीस विधि-संरक्षकों का बंडल होना चाहिए जो युद्ध और शांति के प्रश्नों का निर्णय करे (350 A-D)। यदि डायोन जीवित रहता, तो वह इस काम को भी करता और साथ ही यूनान के विनष्ट नगरों का पुनरुद्धार भी करता। इस दूसरी बात पर प्लेटो ने विशेष खोर दिया है। सिसली में हेलेनवाद को कार्यजवासियों और इतालवी आक्रमणकारियों दोनों ही से खतरा है और सभी हेलेनियों को अपनी पूरी शक्ति से इस खतरे का मुकाबला करने के उपाय सोचने चाहिए। उसके अनुसार इसका एक ही उपाय था—यूनानी नगरों का ख़तार कर उतारा एक मजबूत गढ़-सा खड़ा कर देना (353 E)।

प्लेटो ने अपने युग और अपनी पीढ़ी की वास्तविक राजनीति में इसी प्रकार का भाग लिया था। वह न तो कौरा काल्पनिक था और न अभ्यावहारिक। यदि वह सफल हो जाता, तो सिरान्यूज को तो एक आदर्श संविधान मिल जाता और पश्चिम में हेलेनी प्रभुता कुछ ऐसी दृढ़ता से स्थापित हो जाती कि उसे न तो कार्थेज का डर रहना और न साम्राज्य रोम का। अपनी असफलता के लिए पूर्णतः या मुख्यतः वह स्वयं जिम्मेदार हो—सो बात नहीं है। उसके ऊपर यह आरोप लगाया जा सकता है कि डायोनोसियस को संभालने में उसने कौशल से काम नहीं लिया। पर कुछ और उपाय किए जाते तो परिणाम कुछ और निश्चयता—यह साबित करना होगा। प्लेटो की असफलता की जिम्मेदारी उसके अपने अकौशल पर उसकी नहीं, जितनी डायोन के हठी स्वभाव पर है और इन दोनों से भी नहीं ज्यादा जिम्मेदारी है सिसली की सामाजिक स्थिति पर। प्लेटो इस स्थिति को अकड़ती तरह जानता था (326 B-D) और उससे किसी भी तरह प्रसन्न न था। चारों ओर विलासिता का साम्राज्य था, दलबंदी ज़ोरों पर थी। सिसली की भूमि पर नियंत्रण नई शक्तियाँ जनमती-बढ़ती और दृढ़ में लग जाती थीं। उनका एक अखाड़ा-सा बना हुआ था पर ये शक्तियाँ प्रतिकूल परिस्थितियों के एक ही घपड़े से नष्ट हो जानी थीं। प्लेटो को सिसली में जो अनुभव हुए थे, उनके कुछ परिणाम अवश्य निकले। परंतु इन परिणामों की झलक उसके अपने सिद्धांत के विकास में ही देखी जा सकती है। वह 367 में बड़ी-बड़ी आशाएँ लेकर सिसली गया था। उसे आभा थी कि वह अपने सपनों के नगर की स्थापना कर सकेगा और एक राजा को शिक्षा देकर दार्शनिक बना सकेगा—ऐसा बुद्धिमान दार्शनिक जो विवेक के जीवंत उपयोग द्वारा मानवीय व्यापारों का नियमन कर सके। प्लेटो के मत से यह विवेक विधि की निर्जीव

गन्दावली से कहीं ऊँचा था। शुष्क-गुरु में प्लेटो का विश्वास विवेक की सर्वोच्चता और राजतंत्र में था। अंत तक पहुँचने-गहूँचने उनकी आस्था के बँध बन गए—विधि-शासन और मिश्रित संविधान। निश्चय ही ये उनके लिए आदर्श-मान न थे—वह इन्हें व्यावहारिक चीज़ें मानता था। वे ऐसी सर्वश्रेष्ठ चीज़ें तो न थी जिन तक बलाना की ऊँची से ऊँची उद्यान पहुँच सकनी हो लेकिन वे सर्वश्रेष्ठ में दूसरे नंबर पर उबर गईं और वह कभी-कभी सर्वश्रेष्ठ से भी अच्छा रहता है। यह परिवर्तन धीरे-धीरे हुआ। इसका पहला संकेत तीसरे पत्र (315 E—316 A) में मिलता है। इस पत्र में यह उल्लेख किया गया है कि प्रस्तावनाएँ तैयार करने में उनमें डायोनोसियस के साथ काम किया था—यह सायद 361 का दिक है जब वह दूसरी बार सिमली गया था। हर विधि के साथ ऐसी प्रस्तावना जोड़ी जाए जो उसे मानने की प्रेरणा दे—इस सुझाव पर प्लेटो ने सौज में विस्तार से विचार किया है। इस प्रकार प्लेटो ने सजग बुद्धि और विधि के शासन के समन्वय का प्रयत्न किया है। प्रस्तावना मानो दोनों के बीच सेतु की तरह से है। इसमें उन मिश्रणों का बखान तो होता ही है जिनके अनुसार सजग बुद्धि काम करती है; साथ ही उन मिश्रणों का भी आशय हो जाता है जिन पर विधि-शासन आधारित होता है। वह प्लेटो के राजनीति-चिन्तन के पहले और दूसरे चरण के बीच भी सेतु है। दूसरे चरण के निश्चित आरम का पता चलता है पॉलिटिकस में। इनकी रचना 360 के आस-पास हुई होगी। कहा गया है कि दूसरे रास्ते के तौर पर विधि-शासन सबसे सही और सबसे अच्छा होता है (297 E); और सब बात यह है कि चूंकि आदर्श सामय मिल नहीं सकता, अतः हमें उन्हीं विधानों का सहारा लेना होगा जो न्यूनतम कर दिए गए हों (301 D—E)। सातवें और आठवें पत्रों में विधि-शासन पर बहुत जोर दिया गया है; और यही विधि-संरक्षकों के विचार और मिश्रित संविधान के सिद्धांत की भी उद्भावना हुई है। विधि-संरक्षकों के विचार की पुनरावृत्ति सौज में हुई है (753 D) और मिश्रित संविधान का सिद्धांत प्लेटो के इस अंतिम मवाद का सायद प्रमुख सिद्धांत है। सौज में प्रतिक विकास का चरम बिंदु परिलक्षित होता है। प्लेटो आदर्श का आदर्श के रूप में समर्थन तो अब भी करता है लेकिन अब वह व्यावहारिक के परातन पर भी उतर आता है और 'पूर्ण संरक्षकों' से युक्त विमुक्त ग्याप-राज्य की तिसोजलि देकर वह विधि-राज्य का समर्थन करता है जिसमें विधि के संरक्षक हों। उसका अब भी यही विश्वास है कि इस प्रकार के राज्य के संचालन का एक सबसे कारगर साधन है निरंकुश शासक और तरुण दार्शनिक का सहयोग लेकिन जब एक बार यह राज्य चल पड़े तब प्लेटो जिस सामान्य संविधान की पेरवी करता है, वह राजतंत्र और लोकतंत्र का मिला-जुला रूप है। अगर हम सोचें कि सिराक्यूज़ के हर वक्त के लड़ाई-झगड़ों के और वास्तविक शासक की सजग बुद्धि के निजी अनुभव ने प्लेटो के मन में निष्पक्ष और निर्दोष विधि की प्रयुता के महत्त्व का दृढ़ विश्वास जगा दिया था

1. उद्युक्त प्रमंडल की चर्चा करते समय प्लेटो ने कहा है कि यह बीच का रास्ता (355 D) है। प्लेटो ने अपने डायोन की जीवनी में लिखा है कि डायोन ने मिश्रित संविधान की योजना बनाई थी। इस संविधान में राजतंत्र, अभिजात-तंत्र और लोकतंत्र—तीनों के सत्त्व होते।

तो शायद गलत न होगा। सॉज़ का सिद्धांत धीरे-धीरे अनुभव की भाँच में तप कर तैयार हुआ था। जब एकदम बुढ़ापे में उसने सद्यः सहिष्णुता और कुछ-कुछ विनोद-पुष्ट अवसाद की भावना से (जैसे जब उसने मनुष्यों की 'देवताओं के खिलौने' मान कहा) अपने अंतिम संवाद की रचना की, तब उसने दर्शन में दो धोड़ें भरने की कोशिश की—एक तो वे सबक थे जिन्हें उसने 367 और 361 में अपने सिसली में अनुभवों से सीखा था और दूसरी थी वे शिक्षाएँ जो उसने 357 और 351 के तूफानी वर्षों में सिसली की राजनीतिक उथल-पुथल से ग्रहण की थी जिससे उसका भी परिणत सबध रहा था।

परन्तु प्लेटो दार्शनिक था और, इन वर्षों में भी, उसका ध्यान सबसे अधिक दार्शनिक समस्याओं में ही उलझा रहा था। सगता है प्लेटो के मन में सदा एक द्वंद्व खलता रहता था—एक ओर तो दार्शनिक प्रवृत्ति थी जो उसे अमूर्त चिंतन की ओर खींचती थी और दूसरी ओर थी यह भावना कि उसे 'वास्तविकताओं' से नाता जोड़ना चाहिए और कर्म-जगत् में कुछ करना चाहिए (जिस किसी भी व्यक्ति ने कभी दैक्षिक-जीवन अपनाया हो, वह इस भावना को समझ सकता है)। इन दोनों में से प्लेटो में दार्शनिक प्रवृत्ति सदा अधिक गहरी रही और यदि वह कर्म-क्षेत्र में उतरता था, तो वैधस्य संस्थ भावना से¹। अपने जीवन के पिछले दोष-भरे वर्षों में उसने तत्त्व-भौमांसा के विविध पक्षों पर विचारारमक संवाद लिखे। इन संवादों में सांक्रैटीज़ का प्रभाव लुप्त होता दिखाई देता है और व्यावहारिक विवेक की समस्याओं की अपेक्षा शुद्ध विवेकपरक भौमांसा की समस्याओं की ओर अधिक ध्यान दिया गया है; फिर भी, उसके मन में यह विश्वास कभी नहीं गया कि मैंने एक जीवन-पद्धति खोज निकाली है। उसने लोगों को इस जीवन-पद्धति के अनुसरण की शिक्षा देने से भी कभी मुँह नहीं मोड़ा। न उसने उस दिव्य नगर के सपने देखना छोड़ा जिसकी संस्थाओं और शिक्षा-प्रणाली में इस जीवन-पद्धति की स्थायी प्रतिष्ठा हो ताकि वह मानव-समाज की समान संपत्ति बन जाए—भले ही वह बड़ी दूर रहा हो।

व. 1. सातवें पत्र 328 C—D से तथा रिपब्लिक के छठे खंड के सुप्रसिद्ध अवतरण से स्पष्ट, तुलना कीजिए।

(ए) प्लेटो के संवादों की पद्धति

प्लेटो की रचनाओं का रूप-विधान आरंभ से अंत तक संवादों का है। प्लेटो ने यह रूप-विधान उसी उद्देश्य से ग्रहण किया है जिससे सांक्रैटीज को प्रेरणा मिली थी। सांक्रैटीज ने इस बात की कभी कोशिश नहीं की कि वह ज्ञान चित्त में जमा दे। बल्कि उसने तो हमें यही कहा कि उसके पास ज्ञान है ही नहीं। वह तो विचार की ज्योति जगाना चाहता था। सोमकम्पी की तरह वह मनुष्य का दश करके उसे सत्य के प्रति सजग कर देता था, वह टारपीडो-मछली की तरह आघात करता था; वह एक दाई की तरह से था और उसका काम था विचार का प्रसव कराना। मनुष्य के मन में जो भावनाएँ होती थी वह उन्हीं को छूता था और उसे विश्वास रहता था कि मनुष्य के मन पर इसकी अनुकूल प्रतिक्रिया होगी। वह मनुष्य की बुद्धि का आवाहन करता था और उसे विश्वास रहता था कि मनुष्य की बुद्धि उसका उत्तर देगी। प्लेटो की भी यही पद्धति थी। प्लेटो दिखाना चाहता था कि चित्त की प्रक्रिया कैसे चलती है; उस प्रक्रिया के फलस्वरूप अंत में जो चीज उभर कर आती है वह उसी को दिखाकर छुट्टी पा जाना वह नहीं चाहता था। व्याख्याता और शिक्षक होने के साथ ही साथ वह लेखक भी था। इसीलिए, जब उसने कामज और कलम का सहारा लिया तो स्वभावतः उसने वही लेखन-शैली अपनाई जो अकादमो में बक्षामो के साथ बाद-प्रतिवाद की शैली के अनुरूप थी। प्रत्येक सच्चे शिक्षक की भाँति उसकी भी यह इच्छा थी कि लोग उसकी शिक्षा के आधार पर चित्त करना सीखें और लेखक होने के नाते उसका विचार था कि यदि उसके पाठक लेखक के अपने मन की प्रक्रिया का अनुसरण करने लगे तो उनमें विचार की ज्योति सबसे अच्छी तरह से जाग सकेगी। जिस प्रकार वार्ताकारों की गोष्ठी में किसी विषय पर विवाद होता है, बहुत कुछ उसी तरह व्यक्ति के मन में भी उस पर विवेचन किया जाता है। पहले एक विचार जमता है, पर तभी दूसरा विचार उसे धराशायी कर देता है और यह प्रक्रिया तब तक चलती रहती है जब तक कि किसी अंतिम सत्य की सिद्धि नहीं हो जाती। "एक सबल विचार दूसरे को हड़प जाता है" और अंत में विजेता के रूप में केवल सत्य ही मैदान में रह जाता है। संवाद में व्यक्ति-मन की यह प्रक्रिया मूर्त रूप ग्रहण

कर लेती है और उसकी विभिन्न अवस्थाएँ विभिन्न व्यक्तियों के रूप में प्रकट होती हैं। यह उसी प्रवृत्ति की उच्चतर और कलात्मक अभिव्यक्ति है जो प्रवृत्ति अरिस्टाटल की सारगर्भित भाषण-टिप्पणियों तक में प्रकट होती है।

नैतिक समस्याओं पर विचार करते समय प्लेटो ने स्वभावतः जन साधारण की प्रत्यक्ष धारणाओं से आरम्भ किया। कोई एक पात्र जो अपने स्वभाव तथा अनुभव के कारण अपने व्यक्तित्व के माध्यम से इनमें से किसी एक विचार का स्वामाधिक प्रतीक होता है नाटकीय सत्य की मंजी में रंगमंच पर पदार्पण करता है और इस विचार को अभिव्यक्ति देता है। अक्सर इस तरह की स्पष्ट धारणा उन प्रच्छन्न सिद्धांतों में से किसी को व्यक्त करती है जिन्हें हम सोचते हैं कि हम अपने धर्मो यथथा कर्मों द्वारा प्रकट नहीं होने देते, परंतु फिर भी जिनके प्रति हमारी मूक, पर अनायास, निष्ठा होती है। “आखिर, मुझ ही से सब कुछ है—नाश। मैं यह मौच पाता—हालांकि मुझे ऐसा सोचना नहीं चाहिए”। या “आखिरकार मुझ में जो चीज पाने की नाकत है, वह चीज तो मुझे मिलनी ही चाहिए। नाश। जो चीज जैसी होनी चाहिए, वह वैसी होती—पर वह वैसी है नहीं”। लेकिन, जब इन प्रच्छन्न सिद्धांतों को प्रकट रूप दिया जाता है और उनके पूरे निष्कर्ष निकाले जाते हैं, तब उनमें ऐसे परिणाम निहित दिखाई देते हैं जिन्हें उनके पोषक स्वीकार नहीं कर सकते। जब इन सिद्धांतों पर पूरी तरह विचार होता है तब वे अमंभव लगते हैं। उनके बजाए हमारे सामने नैतिक जीवन के उन सिद्धांतों की प्रतिष्ठा होती है जिनके प्रति हम जवान से श्रद्धा ध्यस्त करते हैं पर मन में वह होती नहीं। पर, जब इन्हीं सिद्धांतों की अपने पूरे अर्थ और पूरी महत्ता के साथ हमारे सामने रखा जाता है, तब हम देखते हैं कि हमारा समूचा अस्तित्व उन्हें सकारण की तत्पर रहता है। अगर इस आलोक में देखा जाए तो प्लेटो का एक-एक मवाद ‘असतो मा सद्गमय’ की शिक्षा है। आरंभ में जो असन्न विचार अपनी नूननता के कारण प्रिय लगते थे, वे फिर सत् की शरण ग्रहण करते हैं पर इस बार उन की आस्था के उच्चतर घरातन पर प्रतिष्ठा होती है जिससे वे संचालित होते हैं। पर लोकमत पक्ष किए जाने पर हमेशा अस्वीकार ही दिया जाता हो—यही बात नहीं। मत भूल करने की प्रवृत्ति भर नहीं, उससे कुछ अधिक है। सही प्रेरणा हो तो वह भी सचाई तक पहुँच जाता है—यह बात और है कि जिस सचाई तक वह पहुँचता है, उसे वास्तव में देख नहीं पाता। लोकमत अग्नेयण का आधार बन सकता है। धीरे-धीरे उसका इतना विकास और परिष्कार हो सकता है कि वह वास्तविक सत्य का बोध बन जाए। उदाहरण के लिए यह सच्चा और विचारणीय मत है कि राज्य का स्वत्प उसके नागरिकों के स्वत्प से निर्धारित होता है; और अतः (“जिसकी लाठी उसकी भैंस” के सूटे मत का संशोधन करने के बाद) रिपब्लिक का प्रारंभ यहीं से होता है। किंतु मन का प्रसार दूर-दूर तक होता है। जब उसका वास्तव दार्शनिक सिद्धांतों से पड़ता है तो उसमें विकास होता है, गहराई आती है—और यह तब तक होता रहता है जब तक ठीक उसी तरह राज्य का विभाजन नहीं हो जाता; जैसे मानव-मन का होता है और यह प्लेटो के दर्शन का एक पहले से ही सोचा-समझा हुआ सिद्धांत है।

प्लेटो की पद्धति वा एक सास लक्षण है दृष्टांत का प्रयोग । हम यह पहले ही देख चुके हैं कि प्राचीन प्रवृत्तिवादी दर्शन से नवीन मानववादी दर्शन तक पहुँचने में जो परिवर्तन हुआ था, उसका एक सास लक्षण था—भौतिक जगत् से दृष्टांतों का प्रयोग । सांक्रैटीज की पद्धति में बराबर कलाओं से उदाहरण ग्रहण किए जाते हैं । वह मार्ग-दर्शक अथवा चिक्लिस्तक के उदाहरण द्वारा ज्ञान और शिक्षा की आवश्यकता पर निरंतर जोर देता था । प्लेटो की रचनाओं में दोनों प्रकार के उदाहरण अवसर मिलते हैं । उसने प्रकृति से जिन उदाहरणों को ग्रहण किया है, उनका संबंध पशु-जगत से है । रिपब्लिक में उगने एक से अधिक बार बुत्ते के उदाहरण को महत्त्वपूर्ण तर्कों का आधार बनाया है । रत्नवाली करने वाले बुत्ते के स्वभाव पर विचार करके प्लेटो उस सिद्धांत पर पहुँचता है जिसके आधार पर सरलजो का चुनाव किया जाना चाहिए ; इसी प्रकार रत्नवाली करने वाले बुत्ते और बुतिया की तुलना करके प्लेटो इस निश्चय पर पहुँचता है कि पुरुषों की भाँति स्त्रियाँ भी संरक्षक होनी चाहिएँ । पशुओं में जिस तरह से प्रजनन होता है, उसी को अपनी युक्ति का आधार बनाकर उसने विवाह के बारे में अपने अजीब मिथान का निर्माण किया है । अरिस्टाटल की पॉलिटिक्स में भी प्रवृत्ति-जगत के उदाहरणों का उपयोग हुआ है—जम से जम एक अवतरण में तो हुआ ही है । अरिस्टाटल ने प्रवृत्ति का दृष्टान्त सेवर और मनुष्यों के साथ पशुओं के मध्य का उदाहरण प्रस्तुत करके दाम्ना की प्रथा को ग्यायपूर्ण ठहराने का और स्वामी के साथ दास के संबंधों का औचित्य सिद्ध करने का प्रयत्न किया है ।

पर प्लेटो की रचनाओं में कलाओं के क्षेत्र से लिए गए वे उदाहरण प्रमुख रूप से मिलते हैं जिनका प्रयोग सांक्रैटीज करता था । जब सोफिस्टों ने चिक्लिस्ता-शास्त्र की भाँति राजनीति को शिक्षा का एक विषय बनाने की कोशिश की, तब उन्होंने राजनीति को एक कला माना था । सांक्रैटीज ने भी इसे ज्ञान के प्रति अपने आग्रह का आधार बनाया था । प्लेटो ने हम विषय पर जो कुछ भी कहा है, प्रायः उस सब पर राजनीति को कला मानने के इस सिद्धांत की छाप है । राजनीति को कला के रूप में ग्रहण करते हुए उसने इस बात पर जोर दिया कि अग्य कलाओं की भाँति इसमें भी ज्ञान की आवश्यकता है । उनके मूल्य राजनीति-चिंतन की यह धारणा सबसे बड़ी विशेषता है, और रिपब्लिक के मूल में यह माँग निहित है, कि और सभी कलाकारों के सदृश राजमर्मन को भी यह ज्ञात होना चाहिए कि वह जिस चीज की साधना कर रहा है वह है क्या ? राजनीति की यही संकल्पना प्लेटो को और आगे भी ले गई । अपनी कला की साधना में कलाकार को विधि-विधानों की बेडियों से घृण्य होना चाहिए—इसीलिए प्लेटो की धारणा है कि आदर्श स्थिति तो यह है कि राजमर्मन विधिक नियन्त्रण से स्वतंत्र हो । इसी आधार पर वह निरपेक्ष शासन के सिद्धांत का प्रतिपादन करता है । अतः मैं, इसी संकल्पना के चल पर वह यह सिद्ध करता है कि हर दासक सामुदायिक हित के निमित्त शासन करना चाहता है क्योंकि हर कलाकार का अगर वह सच्चा कलाकार हो तो—एक ही लक्ष्य होता है : अपनी कला के विषय का उन्नयन ।

दृष्टांत का प्रयोग कठिन है और झूठे दृष्टांत देना आसान होता है । प्लेटो इस

बाधा पर संदेह जय नहीं पा सका या कभी-कभी उससे भी भूलें हुई हैं—इससे इनकार नहीं किया जा सकता। पशु-जगत् के जिन दृष्टांतों का उपयोग उसने किया है, उन्हें स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस तरह के दृष्टांत देकर तो किसी भी बात को सिद्ध किया जा सकता है—जितनी साठो उसकी भंसा के उस सिद्धांत को भी, जिसका स्वयं प्लेटो ने गॉर्गियास में प्रनिवाद किया है। सच तो यह है कि इन दृष्टांतों से कुछ भी सिद्ध नहीं होता। मनुष्य भावना-रूप है और भावना-मय जीवन के लिए पशु-मृष्टि से कोई ऐसे नियम ग्रहण नहीं लिए जा सकते जो बंध हों। और कलाओं के क्षेत्र से जो दृष्टांत ग्रहण किए गए हैं उनके प्रयोग पर भी आक्षेप किए जा सकते हैं। आखिर, राजनीतिज्ञ चिन्तित्वक की तरह से तो नहीं होता; और यदि एक अपना कार्य पाठ्य-पुस्तक के प्रनिबन्धों के बिना ही कर सकता हो, तो इसका यह मतलब नहीं कि दूसरे को भी विधि-विनियम के बिना ही अपना काम करना चाहिए। शरीर के उपचार में जिन-जिन बातों की ओर ध्यान देना जरूरी होता है, आत्मा के उपचार में उनके बलावा और बहुत सी बातें देखनी पड़ती हैं। और कई दृष्टियों से प्लेटो इन बातों के प्रति पर्याप्त सजग नहीं रहता। इस सिलसिले में उसके दंड-सिद्धांत का उदाहरण दिया जा सकता है। पर कलाओं के क्षेत्र से लिए गए दृष्टांतों के आधार पर राजनीतिक प्रश्नों के विवेचन के औचित्य पर हम भले ही संदेह करें लेकिन हमें प्लेटो की मूल स्थिति को भूलना नहीं देना चाहिए। प्लेटो के लिए राजनीति कलाओं के समान नहीं है बल्कि वह स्वयं एक कला है। वहां दृष्टांत नहीं, अभेद है।





प्लेटो के आरंभिक संवाद

- (क) अर्पांतोडो और क्रिटो
- (ख) चारमिडोस, यूयोडिमस और लंकेस
- (ग) मीनो, प्रोटोगोरस और गॉर्गियास

प्लेटो के आरंभिक संवाद

प्लेटो के जिन तीन महान् सवादों में राजनीतिक चिंतन की समस्याओं पर विचार किया गया है, वे हैं रिपब्लिक, सांख और पॉलिटिकस। इनमें से रिपब्लिक की रचना प्लेटो के जीवन के पहले चरण में हुई थी और वह 386 ई० पू० तक पूरी हो गई होगी। उसी साल प्लेटो ने अकादमी की स्थापना की थी। पॉलिटिकस का रचना-काल 360 के आग-पास रहा होगा। सांख प्लेटो की लेखनी का अंतिम प्रसाद है और यह रचना उसके स्वर्गवास के बाद 347 में प्रकाशित हुई थी। लेकिन, इन सबसे पहले के और गुरु-गुरु के कई और संवाद भी हैं जो सायद 386 के पूर्व लिखे गए होंगे। इनका संबंध अधिकतर राजनीति-चिंतन के विषयों से है। ये सभी संवाद ठेठ साफ़ेटीज की शैली में हैं और इन सबका उद्देश्य है—साफ़ेटीज की शिक्षा का आह्वान और प्रतिपादन। अपोलॉजी और त्रिटो में—जिनमें साफ़ेटीज के जीवन और मृत्यु का वर्णन है—व्यक्ति के साथ राज्य के संबंध की समस्याओं को उठाया गया है। चारमिडीस और लैसकेस में से पहले का तो सीधा सरोकार आत्मसंक्रम के गुण से है और दूसरे का साहस के गुण से। लेकिन अंत में इन दोनों ग्रंथों में कहीं अधिक व्यापक प्रश्न उठाये गए हैं : एक ओर तो सद्बुद्धि को असंख्य मानने की धारणा इस प्रश्न को जन्म देती है कि सद्बुद्धियों का व्यापक सद्बुद्धि से क्या संबंध है; दूसरी ओर, राग्य को प्रत्येक सद्बुद्धि का उन्नायक मानने की संकल्पना से यह सवाल पैदा होता है कि नैतिक जीवन का राजनीतिक समाज और 'राजनीतिक-विज्ञान' से क्या संबंध है। प्रसंगवश, इस बाद वाले प्रश्न पर यूफीड्रिमस के एक अवतरण में भी विचार किया गया है। भीनी में, ज्ञान और शिक्षा पर विचार करते-करते राजनीतिक ज्ञान के स्वरूप और राजनीति में शिक्षा की संभावना पर भी अनिवार्यतः विचार किया गया है। प्रोटैगोरस में भी कुछ इसी तरह की समस्या का विवेचन हुआ है। अंत में, मॉनियस में प्लेटो ने भाषण-कला के अध्ययन पर विचार किया है और यह देता है कि यह अध्ययन राजनीतिक जीवन की भूमिका के लिए कितना उपयोगी है। यहाँ उसे उस झूठे सिद्धांत की आलोचना करनी पड़ी है जो उसके अनुसार इस कला के शिक्षण में भी निहित है और व्यवहार में भी।

(क) अपॉलांजी और क्रिटो

अपॉलांजी साफ़ेटीज के विचारों का औचित्य सिद्ध करने का प्रयास है। लोकतंत्रियों को संदेह था कि वह अभिजात-तंत्रियों की एक टोली का नेता है। उसके ऊपर आरोप लगाए गए थे कि वह नौजवानों को बिगाड़ता है और राज्य के देवताओं में उसकी आस्था नहीं है। उसके अभियोक्ताओं ने उस पर मुकदमा चलाया था। इस मुकदमे के समय साफ़ेटीज के सामने जो समस्या उठी वह वही समस्या थी जो एटीगॉन के सामने उस समय उठी थी, जब क्रिओन ने यह आदेश निकाल दिया था कि वह अपने भाई पोलीनाइसेज को दफना नहीं सकती। किस का पालन किया जाए—राज्य की इच्छा का या न्याय-भावना का जिसके साथ राज्य की इच्छा का विरोध था ? क्या वह चुप रहने का वचन देकर रुढ़ियों के अनुरूप रहे और इस अनु-स्पृष्टता के द्वारा विधि का पालन करे ? या वह खुली चेतावनी देने और निंदा करने के अपने पथ से विचलित न हो और अपनी न्याय-भावना का परितोष करे ? यह सवाल शहीदों के सामने हमेशा रहा है और साफ़ेटीज ने इसका जो जवाब दिया, वह भी एक शहीद का जवाब है। उसने तो उस ईश्वर के आदेश का ही पालन किया है। "मुझे छोड़ो या दंड दो : मैं अपने तीर-तरीके कभी नहीं बदलूंगा" (30 A—C)। साफ़ेटीज ने राज्य की विधि का उल्लंघन किया है उससे किसी अंधी चीज के नाम पर। लोग मुग-मुग लीं यही करते आए हैं। लेकिन, यह तो विवाद का केवल एक पक्ष है। इसका दूसरा और पूरक पक्ष क्रिटो में प्रस्तुत किया गया है। इस संवाद में प्लेटो ने बहरना भी है कि साफ़ेटीज को अपने इस जवाब के लिए प्राणदंड मिल चुका है और वह कारागार में पड़ा हुआ है और क्रिटो उसे कारागार में भाग जाने का प्रलोभन देता है। यदि वह भागता है, तो इसका मतलब होगा कि उसने फिर विधि की अवज्ञा की है—उस विधि की जिसके अधीन अपनी पहली अवज्ञा के लिए उसे जेल में रहने का और मर जाने का आदेश दिया गया है। क्या वह दूसरी बार विधि के उल्लंघन का पाप करेगा ? एक बार तो उसने जाचार होकर अंतरात्मा की रक्षा के लिए विधि का उल्लंघन किया पर अब प्राणरक्षा के लिए वह दुबारा उसका उल्लंघन नहीं करेगा। वह पहले ही एक दाय्य कर्म कर चुका है, उसने विधि को उलटने की चेष्टा की है। अब वह विधि

का पालन कर उसके दार्यों की स्वीकृति देगा और भ्रमक उसकी मान-मर्मादा बनाए रखने में मदद देगा। प्लेटो ने एथेंस की विधियों और साफ़ेटीज के बीच एक संवाद की कल्पना करके यह सिद्धा दी है। विधि साफ़ेटीज से प्रदत्त करती है, “आपका विचार है कि वह राज्य जो सभ्य है जिसमें विधि के निर्णय व्यक्तियों की इच्छा के सामने झुक जाते हैं?” “पर, मेरे मामले में विधि का निर्णय अन्यायपूर्ण था”। “कुछ भी हो, जहाँ तक विधि के पालन का प्रश्न है उसका आपके ऊपर दोहरा दावा है”। आगे चल कर प्लेटो इस दोहरे दावे के स्वभाव की व्याख्या करता है। पहली बात तो यह है कि चूँकि विधि विवाह का तथा यच्चों के पालन-पोषण और शिक्षा का विनियमन करती है (और साफ़ेटीज ने यह माना है कि उसे विधि के इस धर्म के विरोध में कुछ नहीं कहना है), अतः वह सच्चे मान में प्रत्येक नागरिक की जननी है¹। विधि के द्वारा ही नागरिक नागरिकता के समार में वंश रूप से जन्म लेता है। विधि के द्वारा ही उसे अपनी नागरिकता के उपयोग की क्षमता का ज्ञान होता है। वह जो कुछ होता है, विधि की कृपा से होता है। जैसे बच्चे को अपने माता-पिता की आज्ञा का पालन करना चाहिए, वैसे ही और उसी कारण, नागरिक को विधि का पालन करना चाहिए। साफ़ेटीज अपने आप साफ़ेटीज नहीं बना; उसे विधि ने साफ़ेटीज बनाया है। क्या वह अपने सरटा से लड़े? यहाँ यह धारणा यूनानी विचार में प्रस्तुत की गई है, लेकिन वास्तव में यह धारणा हमेशा के लिए सच है। हम अनेक प्रभावों की उपज हैं—अपने विद्यालय, अपने चर्च, अपने राज्य आदि के प्रभावों की। इन प्रभावों ने हमारे चरित्र को ढाला है, हमें शक्तियाँ दी हैं। हम जो जो वरदान मिले हैं उनके लिए हम कृतज्ञ हैं, श्रेणी हैं। किसी उच्चतर वस्तु के नाम पर उन्हें अस्वीकार कर देना हमारा कर्तव्य हो सकता है; लेकिन उनका सम्मान करना भी हमारा कर्तव्य है। यदि ये सारे प्रभाव मिल कर एकान्वित हो जाएँ—जैसे यूनानियों के लिए हो गए थे; और यदि वे सब एक स्वर से अपनी स्वीकृति चाहते हों—जैसे कि साफ़ेटीज के सदर्भ में उन्होंने चाहा—तो फिर यह जरूरी हो जाता है कि ऋण की ओर भी सजग अनुभूति हो और उसे और भी सावधानी से छुकाया जाए। लेकिन, प्लेटो का विचार है कि विधि का व्यक्ति के ऊपर एक ओर दावा है। व्यक्ति को वास्तविकता में ही यह प्रशिक्षण मिलने लगता है कि उसे बड़े होकर क्या-क्या करना है। बालक होने पर भी इस शिक्षा का ऋण चुकाने के लिए वह बाध्य होता है। यही बालक जब बड़ा होकर पुरुष की श्रेणी में आ जाता है, तब क्या वह विधियों के पालन के एक अलिखित प्रणविदे से नहीं बंध चुका होता²? विधिके अनु-

1. प्लेटो के नवें पत्र (385 A) से तुलना कीजिए: “हम लोगों में से हरेक अकेले अपने लिए पैदा नहीं हुआ है; हमारा जीवन कुछ ऐसा है जिसमें हमारे माता-पिता का हिस्सा है, हमारे मित्रों का हिस्सा है और हिस्सा है हमारे देश का”।
2. जब एथेंस के लड़के का अपने डेम की नामावलि में नागरिक के रूप में नाम लिखा जाता था, तब वह निम्नलिखित शपथ ग्रहण करता था: “मैं दंडाधिकारियों की बात ध्यान से सुनूँगा और वर्तमान विधियों का तथा आज के बाद जनता द्वारा जो विधियाँ लागू की जाएंगी, उनका पालन करूँगा”। (फ्रीमैन, स्कूल ऑफ हेलास, पृ० 211)।

सार उसे यह आज्ञा दी है कि वह देश छोड़ कर चला जाए। किन्तु, यदि वह रुका रहता है और ऐसी आयु होने पर रुका रहता है जब यह सम्भव है कि वही रहने से उसके ऊपर क्या-क्या जिम्मेदारियाँ आ जाएँगी, तब वह इन दायित्वों को पूरा करने का करार कर लेता है जो व्यक्त भले ही न हो पर व्यक्त न होने की वजह से ही उसके बंधन किसी तरह कम मजबूत नहीं होते¹। यहाँ यह बात नहीं कही गई कि राज्य का आधार मूलतः व्यक्तियों का सविदा है और उनके दावे उन रियायतों पर निर्भर हैं जो उसने सविदा में दे दी हो। इसके विपरीत, हम अभी देख चुके हैं कि प्लेटो के निकट राज्य और व्यक्ति का संबंध संविदा करने वाले दो पक्षों का संबंध नहीं है, वह पिता और पुत्र का संबंध है। सोफिस्ट 'सविदावादी' (contractarians) थे और प्लेटो उनके विचारों का पक्का दुश्मन था। प्लेटो ने दृढ़ता से यह सिखाया है कि राज्य में एक अनिवार्य बंधन एक आदमी को दूसरे आदमी से बाँधे रखता है। इसी के एक निष्कर्ष के रूप में उसने यह भी सिखाया है कि राज्य का अपने सदस्यों के ऊपर सबसे बड़ा दावा होता है। प्लेटो का मश्रा यह है कि जब कोई व्यक्ति अपने आपको किसी राज्य का सदस्य मानता है तब वास्तव में अव्यक्त रूप से ही सदस्यता की जिम्मेदारियाँ स्वीकार कर लेता है—इस बात को भले ही कहा न जाए और व्यक्त न किया जाए। व्यक्ति ने कुछ अधिकारों का दावा किया है और उसके अधिकारों की मान्यता मिल गई है; उसने कुछ कर्तव्यों को स्वीकार किया है और वह उनका पालन करने के लिए बाध्य है। राज्य की सदस्यता में यह बात निहित है : किसी भी समुदाय की सदस्यता में यही अर्थ निहित होता है। चदा देने और व्यवस्थित व्यवहार करने के दायित्व को स्वीकार किए बिना कोई व्यक्ति किसी वाद-विवाद गोष्ठी तक का सदस्य नहीं बन सकता। भाषण देने या भाषण सुनने का अधिकार मिलने के साथ ही ये जिम्मेदारियाँ उसके ऊपर आ जाती हैं। वह सदस्यता छोड़ता नहीं—यह इस बात का प्रमाण है कि वह इन दायित्वों को बराबर स्वीकार करता है। प्लेटो का यही तर्क है और इस रीति से अपॉलॉजी और जिटो का साराश यह निकलता है : जब कभी किसी भौतिक स्वार्थ की बाजी लगी हो, तब आप विधि का पालन कीजिए और हँसते हुए कीजिए। यदि आप ऐसा नहीं करते, तो आप अवज्ञाकारी पुत्र हैं और हैं बेईमान सा भीदार। जब द्वन्द्व किसी परम आध्यात्मिक प्रश्न को लेकर हो, तभी आप विधि की अवज्ञा कर सकते हैं और तब भी आप जो अवज्ञा करें उससे आपके मन को श्लेश होना चाहिए। यह हॉब्स के इस मत से बिल्कुल उल्टा है कि मनुष्य को अंतरात्मा के मसलों पर तो झुक जाना चाहिए और अपनी प्राण-रक्षा के लिए विद्रोह करना चाहिए²।

1. आजकल जिन लोगों की सामाजिक संविदे में आस्था है, यहाँ उनकी युक्ति से तुलना कीजिए। ह्यूम ने यह युक्ति इस तरह प्रस्तुत की है : "किसी शासक के राज्य-क्षेत्र में—जिसे कोई चाहे तो छोड़कर जा सकता हो—रहने का मतलब यह है कि उस व्यक्ति ने उसकी सत्ता को मोन रूप से स्वीकार कर लिया है और उसकी आज्ञा पालने का वचन दिया है।"
2. देखिए, "प्रतिरोध" (resistance) का दर्शन, ग्रोन, प्रिंसिपल्स ऑफ पॉलिटिकल ओब्जेक्शन. §§ 137—47.।

(ग) चारमिडोज, यूपीडिमस और लैचेज

प्लेटो ने अर्षोलोंजी और त्रिटो में तो सान्फ्रेटीज की मृत्यु का घृतांत दिया है पर चारमिडोज और लैचेज में और कुछ हद तक यूपीडिमस में—उसने सान्फ्रेटीज के जीवन तथा शिक्षा के बारे में भी लिखा है और बताया है कि उगरी शिक्षा देने की क्या पद्धति थी। चारमिडोज में मध्यम अवस्था आत्म-नियंत्रण के स्वरूप का विवेचन है। यह विवेचन ऐन सान्फ्रेटीज की सीली के अनुरूप वास्तविक है, उपदेसात्मक नहीं। इस विवेचन का उद्देश्य उन समस्याओं का समाधान देना नहीं, जिनमें बुद्धि को जूझना पड़ता है; उसका उद्देश्य है विचार-प्रमिया उत्तेजित करना। सवाद में आत्म-नियंत्रण की अनेक परिभाषायें दी गई हैं। इनमें से एक परिभाषा पर यहाँ विचार किया जा सकता है, कारण कि इसमें म्याम अथवा नीतिपरायणता की उस परिभाषा की भीकी मिल जाती है जो आगे चल कर रिपब्लिक में दी गई है। 'किसी ने' आत्म-नियंत्रण की परिभाषा इस तरह की है: "जो नाम किसी के अपने हों उन्हें पूरा करना" (161 D)। इस परिभाषा को स्वीकार नहीं किया गया; वास्तव में इस पर विचार भी नहीं किया गया। इस परिभाषा का यह स्पष्ट अर्थ स्वीकार नहीं किया गया कि लोगों को अपनी विशिष्ट क्षमताओं और स्थितियों के अनुरूप ही कार्य करने चाहिए। इसे सोड़-मरोड़ कर इसका उल्टा अर्थ लगा लिया गया कि हरेक व्यक्ति को अपना सारा काम अपने आप करना चाहिए; उसे अपने कपड़े बनाने चाहिए, अपने जूते बनाने चाहिए और अपने हर ज़रूरत को खुद पूरा करना चाहिए (161 E)। इसका मतलब तो होगा कि उस चरबाहे में संयम का गुण था जिसकी चर्चा ऐडम स्मिथ ने वेल्थ आफ नेशन्स में की है और जो धर्म के विभाजन से भी अनभिज्ञ था। और यहाँ प्लेटो तुरंत यह आरोप करता है कि संयत राज्य, जो संयत होने के कारण सुव्यवस्थित राज्य भी होगा, पर्वतीय परवाहों से बना हुआ नहीं हो सकता (162 A)। पर, हालांकि यहाँ यह परिभाषा इस प्रकार अस्वीकार कर दी गई है, फिर भी आगे चल कर एक अन्य, वैकल्पिक परिभाषा पर विचार-विमर्श के दौरान वह फिर दूसरे रूप में सामने आती है। इस प्रसंग में कहा गया है कि आत्म-नियंत्रण की परिभाषा आत्म-ज्ञान के रूप में की जा सकती है (165 B)। प्लेटो ने सान्फ्रेटीज से यह प्रत्युत्तर दिला-

थाया है कि यदि यह ज्ञान है, तो ज्ञान के अन्य प्रकारों की तरह यह भी किसी निश्चित विषय का ज्ञान होना चाहिए; और वह विषय क्या है? परिभाषाकार का उत्तर है कि यह विषय तिहरा है। आत्म-नियंत्रण स्वयं उसका अपना ज्ञान है, वह ज्ञान की अन्य सब शाखाओं का ज्ञान है जिसके फलस्वरूप उसमें संपन्न व्यक्ति ज्ञान की अन्य शाखाओं का संयत रीति से उपयोग कर सकता है; और अंत में, वह अज्ञान तथा ज्ञान के भेद का ज्ञान है, जिसके बल पर उसमें संपन्न व्यक्ति स्वयं अपने ज्ञान की सीमाएँ जान लेता है (166 E—167 A)। इस उत्तर में ऐसे तत्त्व हैं जिन पर सांकेटिजी की छाप है, जिन पर प्लेटो की छाप है। सांकेटिज तो अपने को केवल एक ही ज्ञान का घनी बताता था और वह था—अपने अज्ञान का ज्ञान।

“मैं कुछ नहीं जानता। अगर जानता हूँ तो सिर्फ यह कि मैं कुछ नहीं जानता।”

प्लेटो ने यूक्लिडिस में, और फिर पॉसिटिकस में स्वयं यही सुझाव रखा है कि एक ऐसा परम ज्ञान होना चाहिए जिसका ज्ञान की अन्य समस्त शाखाओं के उपयोग और प्रयोग पर नियंत्रण रह सके। इस परम ज्ञान को उसने राजनीति-कला अथवा ‘राजनीति-विज्ञान’ से अभिन्न माना है। लेकिन चारमिडीस में इसने विशाल और इतने व्यापक ज्ञान की संभावना और उपयोगिता दोनों पर ही सदेह प्रकट किया गया है। पहली बात तो यह है कि यह संभव ही नहीं है—ज्ञान का स्वरूप ही ऐसा होता है कि वह सदा विशिष्ट और संबद्ध विषय का ही ज्ञान हो सकता है, और यहाँ जिन तीन विषयों का संकेत दिया गया है, वे इस बात की पूरा नहीं करते। यदि यह संभव होता, तो पहली ही नज़र में लगता कि यह तो बहुत उपयोगी होता। यदि लोगों को, अपने में और दूसरों में, ज्ञान और अज्ञान के भेद का पता लग सकता, तो अपने जीवन के संचालन के लिए भी और उन लोगों के जीवन के संचालन के लिए भी जिन पर उनका नियंत्रण हो, अचूक मम मिल जाता। वे इस तरह पूर्ण, निर्भीत जीवन का बीज बो सकते थे कि जिस काम के बारे में वे यह जानते कि हमें इसका ज्ञान नहीं, उसमें वे खुद हाथ न डालते बल्कि उस काम को ऐसे लोगों के ऊपर छोड़ देने जिनको उसका ज्ञान होता। दूसरी तरफ जिन लोगों पर उनका नियंत्रण होता, उन्हें भी वे ऐसे किसी काम में हाथ न लगाने देते जिसके बारे में उन्हें ज्ञान न होता और जिसे वे ठीक से न कर पाते। जिस घर में इस तरह संयम शास करे, वह सुघर घर होगा, जिस मगर में संयम का शासन हो, वह सुशासित नगर होगा—कही किसी तरह की भूल-भूक न होगी और हर काम में सत्य का निर्देश रहेगा। तब आदमी अच्छी तरह रहेगा और अच्छी तरह रहेगा तो सुखी भी होगा (174 E—175 A)। कम से कम सगता तो यही है पर फिर भी सच यह हो सकता है कि इस तरह का ज्ञान, जो संभव न हो, सचमुच उपयोगी भी न हो। हो सकता है यदि जीवन पर अपने प्रति और अपनी सीमाओं के प्रति पूर्णतः सजग ज्ञान का पूरा-पूरा नियंत्रण रहे, तो यी निश्चित रूप से सुख न मिल पाए; हो सकता है श्रम के पूर्ण विभाजन से और प्रत्येक व्यक्ति के अपनी विशिष्ट क्षमता के काम में ही सीमित रहने से भी पूर्णता के निकटतर न पहुँचा जाए। एक ही ज्ञान सुख देता है और वह है भले-बुरे का ज्ञान (174 B); और शायद यही ज्ञान आत्म-नियंत्रण है। पर

साधक यह ज्ञान भी उपयोगी नहीं है—कम से कम इस अर्थ में कि उससे निश्चित उपयोगिता का जन्म होता है और आत्म-नियंत्रण—अगर वह आत्म नियंत्रण है तो—अंततः अनुपयोगी होता है (174 E—175 A)¹।

धारमिडोट की साक्षात्कार पद्धति और निष्कर्ष के कारण हमें उसके संकेतों से मुंह नहीं मोड़ लेना चाहिए। हम देखेंगे कि रिपब्लिक में इन संकेतों को स्वीकार कर लिया गया है और उनका आगे विश्वास किया गया है। इनमें से एक संकेत यूयोडिमस के एक अवतरण में फिर से आया है और वही उसका सविस्तार विवेचन हुआ है (288—292 E)। यह उग परम कला अथवा ज्ञान का संकेत है जिससे अन्य सब बलाएँ या ज्ञान की साक्षात्कार प्राप्त होती हैं। प्लेटो का तर्क है कि कोई ज्ञान उस समय तक उपयोगी नहीं होता जब तक कि हम उस प्रयोजन को न जान जाएँ जिसके लिए ज्ञान का उपयोग होगा। यदि किसी व्यक्ति को यह ज्ञान होता कि अमरत्व किस प्रकार प्राप्त किया जा सकता है, तो भी इससे उसे तब तक कुछ भी लाभ न होना जब तक वह यह न जानता कि अमरत्व का कैसे उपयोग किया जाए। ज्ञान की किसी साक्षात्कार का उपयुक्त प्रयोग किस प्रकार हो, इसका ज्ञान परम ज्ञान है और इस ज्ञान की मानव-जीवन के लिए बुनियादी उत्तर है। उदाहरण के लिए चित्रित ज्ञान है कि घाव को किस प्रकार भरा जाता है, लेकिन उसकी कला का क्या उपयोग हो, इसका निर्णय करने के लिए और आगे के ज्ञान की आवश्यकता है। वह तो न्यायी के घाव को भी भरता है और अन्यायी के घाव को भी। पर अन्यायी का घाव भरा जाए और वह जिंदा रहे, इससे ज्यादा अच्छा और ज्यादा लाभकर यह होना कि वह मर जाता (संचेत्त, 195 C—D)। यदि ज्ञान की अन्य साक्षात्कारों पर नियंत्रण रखने के लिए परम ज्ञान न हो, तो वे निष्पयोगी बन कर रह जाती हैं। जब यह ज्ञान मौजूद होता है, तब वही उस साध्य को निर्धारित करता है जिसके अनुसार ज्ञान की अन्य साक्षात्कारों का उपयोग होना चाहिए। और उसी के आसक्त में यह तय कर दिया जाता है कि कब और किस हद तक उनका उपयोग हो। यह परम ज्ञान न तो भाषण-कला है और न सांसारिक की कला। मने-नुसे भाषण सिखने वाला ऐसा भाषण है सकता है जो जन-समाज अथवा जन-न्यायालय को मोह ले। लेकिन, वह अपनी कला का किस प्रकार उपयोग करे, उससे किन प्रयोजनों की सिद्धि करे, उसका किन कार्यों और किन ऋतुओं में उपयोग करे, इस बारे में वह भी उतना ही कोरा होता है जितना चित्रितक (यूयोडिमस, 289 D—290 A)। वह युद्ध-कला का ज्ञान भी नहीं²। सफल सेनापति किसी नगर या सेना को जीत तो सकता है, लेकिन उसमें यह क्षमता नहीं होती कि वह इस विजय का उपयोग कर

1. मैंने इसमें और अगले प्रकरण में नोहले के स्टाट्सलेहरे प्लेटोस, अध्याय 3—4 का उपयोग किया है।

2. पॉलिटिकस में राजमर्मज्ञ का, वक्ता, सेनापति और न्यायाधीश से जो भेद दर्शाया गया है, उसी तरह का भेद यहाँ परम कला और वस्तुत्व तथा सेना-नायकत्व की कला के बीच प्रस्तुत किया गया है (अध्याय 12 (क) से तुलना कीजिए)।

सके; यह काम उसे राजमर्मज्ञ के ऊपर छोड़ना पड़ता है। तब फिर, यह लोगो कि मानो परम कला राजमर्मज्ञ की कला ही है; और वही प्रत्येक राज्य में सही कार्य का मूल निमित्त है, मानो उसका आसन जहाज के किर्लिन* में हो और यह हमेशा जहाज या संचालन करती हो, शासन करती हो और सबसे अपना-अपना नियत कार्य कराती हो (291 D)। कुछ भी हो, एक बात स्पष्ट है: ज्ञान की अन्य शाखाओं की तरह इस परम ज्ञान का भी कुछ फल जरूर निकलना चाहिए। निरिच्छक स्वास्थ्य देता है; किसान अनाज देता है; जिन लोगों के पास यह परम ज्ञान है, वे क्या देते हैं? निश्चय ही उन्हें धन-संपदा, स्वतंत्रता और सामंजस्य पैदा करना चाहिए; पर ये चीजें न अच्छी हैं और न बुरी—ये तो अपने आप में नगण्य हैं। सब कुछ इस बात पर निर्भर है कि उनका उपयोग कैसे किया जाता है (292 C)। राज-मर्मज्ञ को सबसे पहले जो चीज उत्पन्न करनी चाहिए, वह है ज्ञान; सच्चा श्रेय जो मनुष्य को सुख दे, और यह ज्ञान नगण्य विस्तृत नहीं होता। पर क्या यह आवश्यक है कि वे सब लोगों में ज्ञान उत्पन्न करें और वह सब चीजों का ज्ञान हो या वे कुछ लोगों में ही ज्ञान उत्पन्न करें और वह केवल एक चीज का ज्ञान हो? थारमिडोस की तरह यहाँ भी तर्क-शृंखला एक बार फिर संदेह का स्वर जगाकर समाप्त हो जाती है, पर फिर भी यहाँ जो संकेत दिया गया है, वह महत्वपूर्ण है। और हम प्लेटो को धीरे-धीरे ऐसे राज्य की संकल्पना की ओर बढ़ते हुए देख सकते हैं जिसमें पूर्ण ज्ञान का पूर्ण नियंत्रण हो। यह पूर्ण ज्ञान उस अंतिम प्रयोजन का ज्ञान होता है जिसकी मनुष्य को अपनी प्रत्येक चेष्टा द्वारा साधना करनी चाहिए। ऐसे राज्य में इस ज्ञान का संपन्न राजमर्मज्ञ दूसरों को भी यथासक्ति उसका दान करते हैं¹। संक्षेप में, यह वही राज्य है जो श्रेय के विचार के प्रकाश में सार्वजनिक मामलों द्वारा शासित होता है और जिस पर रिपब्लिक में प्लेटो का निश्चित रूप से आग्रह है।

संक्षेप में भी इसी निष्कर्ष की ओर संकेत है। उसमें विचार तो किया गया है, साहस के स्वरूप पर, लेकिन उसकी परिणति हुई है सब सदगुणों के एकत्र के सिद्धांत में। संवाद के आरंभ में एथेंस के दो प्रतिष्ठ राजमर्मज्ञों के पुत्रों को अपने पुत्रों की शिक्षा के बारे में बातचीत करते दिखाया गया है। इनमें से एक 'ग्यायमूर्ति' अरिस्टाइड्स है और दूसरा मिलेसिआस का पुत्र थ्यूसोडाइड्स। उनकी यह शिकायत है कि उनके पिताओं ने उनकी शिक्षा की उपेक्षा की थी। (प्लेटो का यह एक ग्रिप प्रतिपाद्य है कि एथेंस के राजमर्मज्ञ अपने पुत्रों को अपनी रीति-नीति के अनुरूप शिक्षा नहीं देते)। वे अपने पुत्रों की शिक्षा के बारे में, चिंता प्रकट करते हैं—विशेष रूप से सैनिक अभ्यास की शिक्षा के बारे में। इसके फलस्वरूप यह चर्चा आरंभ हो जाती है कि साहस के जिस गुण को जगाना ही सैनिक शिक्षा का उद्देश्य होता है, उसका

* जहाज का बिछला हिस्सा।

1. ज्ञान की सामंजस्य इसी में है कि यह किसी वस्तु के वास्तविक अर्थ का उद्घाटन करे (292 D)। इस प्रकार, राजमर्मज्ञ को अपने राज्य में जिस एक चीज का ज्ञान उत्पन्न करना चाहिए वह यह है कि प्रत्येक कर्म का अंतिम सत्य क्या हो।

स्वरूप क्या है। साहस अंधा शीर्ष नहीं हो सकता—वह तो अज्ञानवश सतरे मोल लेना है और यह नहीं जानता कि जिस उद्देश्य को यह पूरा करना चाहता है, उसे देखते हुए सतरे उठाना भी ठीक है या नहीं। वह ज्ञान पर आधारित दृष्टिमान् गुण होना चाहिए। अतः उसकी परिभाषा यह भी गई है कि वह इस बात का ज्ञान है कि मुझ में तथा अन्य सब अवसरों पर किससे डरा जाए और जिससे न डरा जाए। अतः, साहस सामान्य यशु-स्वभाव नहीं है; वह तो केवल घोड़े से लोगों का ही गुण है; क्योंकि घोड़े से लोग ही उस ज्ञान को प्राप्त कर सकते हैं, जो हमकी आवश्यकताएँ हैं (196 E)। सवाद के दौरान हम ज्ञान को और भी उच्चतर घरातल पर प्रतिष्ठित किया गया है। साहस में भले-बुरे का निर्णय निहित है—उसका सत्य चाहे अतीत से हो, चाहे वर्तमान या भविष्य से। धीरे को चिदतन ज्ञान के आधार पर यह ज्ञात होना चाहिए कि कौन सी ऐसी बुराईयाँ हैं जिनसे उगे डरना चाहिए और कौन सी ऐसी अच्छाई है जिससे उमे नहीं डरना चाहिए। यदि ऐसी बात हो, तो साहस सद्गुण का एक भाग उतना नहीं होना जितना सपूर्ण सद्गुण (199 E)। कहने का मतलब यह है कि वह तब तक मौजूद नहीं हो सकता जब तक कि सपूर्ण सद्गुण मौजूद न हो। इसका कारण यह है कि सद्गुण एक इकाई है और उचित ज्ञान के आधार पर एक सद्गुण को पूरी तरह प्राप्त करने का अर्थ है समस्त सद्गुण को प्राप्त करना क्योंकि इस प्रकार का उचित ज्ञान ऐसा पूर्ण ज्ञान होता है जिससे पूर्ण सद्गुण निश्चित हो जाता है। इस प्रकार, सवाद का अंत एक तरह से कुछ भी नहीं होना क्योंकि साहस के ऐसे किसी विशेष सक्षण का अनुसंधान नहीं किया गया जिससे उस का अन्य सद्गुणों से भेद स्थापित हो जाता। लेकिन, दूसरी तरह से देखें तो अंत बहुत ही सार्थक है क्योंकि तर्क का निष्कर्ष है—सद्गुण का एकत्व। यह निष्कर्ष ऐसा है जो यूपीडिमस की परम ज्ञान की धारणा से मेल खाता है। जो सद्गुण से और सद्गुण में निहित पूर्ण ज्ञान से संपन्न है, उसे वह परम ज्ञान भी प्राप्त होता है जो राज्य का पथ प्रदर्शन कर सके।

1. लगता है कि चारमिडीज के तर्क में अच्छाई और बुराई के ज्ञान और इस परम ज्ञान के बीच भेद किया गया है। लेकिन, यह भेद कोई अंतर प्रकट करने के लिए नहीं किया गया है।

(१) मीनो, प्रोटेगोरस और गॉर्जियाज

प्लेटो के आरम्भिक संवादों के तीसरे और अंतिम वर्ग में मीनो, प्रोटेगोरस और गॉर्जियाज आते हैं। अभी-अभी हमने जिस वर्ग पर विचार किया, उसका सरोकार तो सांकेतिक शिक्षा के भावार्थक पक्ष से है। परंतु, प्रस्तुत वर्ग में सांकेतिक शिक्षा का अभावार्थक और आलोचनात्मक पक्ष प्रकट हुआ है¹। इस वर्ग में जो तीन संवाद आते हैं, उन सबमें वास्तविक राज्यों और उनके वास्तविक तीर-तरीकों का विवेचन किया गया है। इन सब संवादों का उद्देश्य उन सिद्धांतों की व्याख्या करना है जिनके ऊपर, जाने या अनजाने, ये तीर-तरीके आधारित होते हैं, उनकी कमियों को दिखाना है और यह बताना है कि किसी सच्चे और उचित काम के लिए सच्चे और वास्तविक ज्ञान की आवश्यकता होती है। इस प्रकार, प्लेटो सांकेतिक सिद्धांत को वास्तविक जीवन के संपर्क में ले आता है और हम आगे चल कर देखेंगे कि इसका परिणाम यह निकलता है कि जहाँ इन ग्रंथों में वास्तविक जीवन को कुछ हद तक उचित ठहराया गया है—शायद गॉर्जियाज की अपेक्षा मीनो और प्रोटेगोरस में यह औचित्य-प्रतिपादन कम है—वहीं इनमें वास्तविक जीवन की निंदा भी की गई है और सांकेतिक सिद्धांत का औचित्य सिद्ध किया गया है। प्लेटो ने इन संवादों में बताया है कि इस सिद्धांत का वर्तमान राज्यों के साथ मेल नहीं बैठ सकता।

-
1. इस दृष्टि से आरमिडीज, लंजेज और यूथीडिमस में रिपब्लिक के रचनात्मक पक्ष का—उसके न्याय-सिद्धांत का और दर्शन के शासन के बारे में उसके आग्रह का—पहले से ही स्केच मिल जाता है। इसके विपरीत, मीनो, प्रोटेगोरस और गॉर्जियाज का साहस्य है रिपब्लिक के आलोचनात्मक अंश से तथा उसके आठवें और नव्वे खंडों में किए गए वास्तविक राज्यों तथा उनके दोषों के विस्तारण से। रिपब्लिक के बाद के खंडों की तरह हमें उनसे यह समझने में मदद मिलती है कि प्लेटो आदर्श राज्य की रचना में किस प्रकार प्रवृत्त हुआ, वे कौन सी वास्तविक परिस्थितियाँ थीं जिनके विरोध में आदर्श राज्य का उद्भव हुआ और जिनका मुधार करना उसका लक्ष्य था (आगे अध्याय 8 (क) से तुलना कीजिए)।

साफ्रेटीज की मृत्यु इस बात का सबसे बड़ा प्रमाण है कि उसने अपने जीवन में जो पाठ पढ़ाए, वे वास्तविक राज्य में कभी अमल में नहीं लाए जा सकते। राज्य अपने मौजूदा रूप में यदि ऐसे व्यक्ति को प्राणदंड दे सकता था जिसने निश्चय ही केवल वैज्ञानिक ज्ञान की आवश्यकता का पाठ पढ़ाया था, तो वह इस बात को तो कभी भी बरदाश्त नहीं कर सकता कि उस पाठ पर सचमुच अमल किया जाए। निष्कर्ष यह है—और हम प्लेटो को भी धीरे-धीरे इसी निष्कर्ष की ओर बढ़ते हुए देखते हैं—कि दर्शन को राजगद्दी पर बिठाने की कोशिश करने से पहले यह जरूरी है कि राज्य का आमूल सुधार हो। जरूरत इस बात की नहीं कि कोई बुद्धिमत्ता के प्रभुत्व का प्रचार भर करे, जरूरत तो इस बात की है कि उसके स्वागत के लिए एक राजपथ तैयार किया जाए और ऐसी परिस्थितियाँ पैदा की जाएँ जो उसके शासन के लिए आवश्यक हों। इसका मतलब यह है कि आदर्श राज्य का निर्माण किया जाए जिसमें ऐसी व्यवस्था हो कि ज्ञान को अपना उचित स्थान मिल सके; यानी, विरोधाभास के रूप में कहें, तो इसका अभिप्राय है कि एक कल्पना-राज्य (Utopia) का, एक वाक्यीय राज्य (*city of Nowhere*) का निर्माण किया जाए जहाँ ज्ञान को अपने लिए आवास मिल सके। अगर वह नहीं हो सकता तो नैराशम की भावना में भर कर हमें राज्य के मौजूदा रूप पर ही लौट आना होगा और यह स्वीकार कर लेना होगा कि ऐसा कोई स्थान नहीं जहाँ ज्ञान का शासन हो सके; और तब हमें यह मान लेना होगा कि साफ्रेटीज ने असंभव का पाठ सिखाया।

यह पूर्ण निष्कर्ष केवल रिपब्लिक में ही ग्रहण किया गया है और तो भी वस धीरे-धीरे। अभी तक तो प्लेटो ने वास्तविक जीवन के तौर-तरीके के विरोध में साफ्रेटीज की शिक्षाओं को ही सही सिद्ध किया है। साफ्रेटीज ने सच्चे या महत्तर ज्ञान की सर्वोच्चता का प्रतिपादन किया था। पूछा जा सकता है कि फिर मनुष्य जितनी सफलता पा लेता है, उस ज्ञान के बिना ही कैसे पा लेता है और क्या यह ज्ञान इस तरह का है कि शिक्षा का बिपय बन सके और क्या इसे दूरियों तक पहुँचाया जा सकता है। साफ्रेटीज की बात को सही प्रमाणित करने के लिए इन प्रश्नों के उत्तर की जरूरत है और मीनो में यह उत्तर देने की चेष्टा की गई है। इसमें राजनीतिक सद्गुण पर अथवा अच्छे राजमर्मज्ञ के गुण पर विचार किया गया है और प्लेटो ने यह माना है कि अनुभव से पता चलता है कि अच्छे राजमर्मज्ञ अपने गुण अपने पुत्रों या उत्तराधिकारियों को नहीं दे पाते। वे ऐसा कर पाते, तो जहर करते; और इससे ऐसा लगने लगेगा कि अंततः साफ्रेटीज असंभव का प्रचार कर रहा था और शिक्षा से कोई अच्छा राजमर्मज्ञ नहीं बन सकता। असल में बात ऐसी नहीं। अच्छे राजमर्मज्ञ अगर राजमर्मज्ञता के ज्ञान का संप्रेषण नहीं कर पाते, तो इसका कारण यह नहीं है कि राजमर्मज्ञता का ज्ञान संप्रेषणीय नहीं, कारण यह है कि उनके पास संप्रेषणीय ज्ञान होता ही नहीं। उनके पास कोई ऐसा उर्कपुष्ट ज्ञान नहीं होता जिसके पीछे किसी सिद्धांत का बल हो ताकि उसके आलोक में वह स्पष्ट भी हो और उसकी शिक्षा भी दी जा सके। उनके पास तो सिर्फ एक सहज कौशल होता है, एक प्रकार की आंतरिक प्रेरणा जिसके सहारे वे सही राह पर चलते रहते हैं—यद्यपि सचाई का ज्ञान उनकी आँखों से ओझल

ही रहता है। इस तरह की सहजात 'सु-मति' लोगों की बहुत दूर तक ले जा सकती है। उनमें समझ तो होनी नहीं पर "प्रेरित और भावनिष्ठ होने के नाते" वे बहुत कुछ ऐसा वह और कर सकते हैं जो भव्य हो (99 C. D.)। हम 'सु-मति' का राजनीति में वही स्थान है जो धर्म में अन प्रेरणा का है। लेकिन, 'सु-मति' का संश्लेषण नहीं हो सकता—सहज वृत्ति की कोई शिक्षा नहीं दे सकता और इसमें एक कमी यह भी है कि वह ऐन गलत की घड़ी में दया दे सकती है। इसका कोई निरवयव नहीं हो सकता कि हर नई समस्या के पंदा होन पर उससे काम लिया जा सके। निम्न परिस्थितियों में वह विलुप्त निरर्थक सिद्ध हो सकती है क्योंकि उसका आवश्यक संबंध तो केवल रुढ़िगत प्रथा से ही होगा है। सिद्धांत से अनुप्राणित तर्कपुष्ट ज्ञान ही जीवन की हरेक मांग में जूझ सकता है, उसे पूरा कर सकता है—और इस तरह का ज्ञान, इतना व्यवस्थाबद्ध और समन्वित ज्ञान, स्वभावतः शिक्षा का विषय बन सकता है जिसे एक पीढ़ी दूसरी पीढ़ी को सौंप सकती है। मीनो से ज्ञात होता है कि प्लेटो को वैज्ञानिक ज्ञान के दो बड़े-बड़े फायदों का कितना प्रबल अनुभव था—पहला तो यह कि वह प्रत्येक संकट का समाधान कर सकता है और दूसरा यह कि उसका बराबर संप्रेषण हो सकता है। वैज्ञानिक प्रशिक्षण प्राप्त कर जेने पर राजमर्मज्ञों की क्षण की प्रेरणा पर निर्भर रहने की जरूरत न रहेगी और राज्यों के लिए भी यह आवश्यक न रहेगा कि प्रत्येक संकट में उन्हें हम संयोग पर निर्भर रहना पड़े कि कोई प्रेरित राजमर्मज्ञ मिलता है कि नहीं। प्रशिक्षण में राजमर्मज्ञ की निरंतर प्रेरणा मिलती रहा करेगी : प्रशिक्षण से राज्य की दार्शनिक राजाओं का स्थायी बंध मिल जाएगा ; कभी-कभी "जनता के प्रधान मंत्रियों" के मिल जाने पर उसे निर्भर न रहना होगा। इसी प्रकार के विचारों से प्रेरित होकर प्लेटो शिक्षा की उस संपूर्ण व्यवस्था की ओर बढ़ा जिसकी विधिवत्तक में स्थापना की गई है, और भी उसके विद्यापीठ में प्रदान की जाती थी। मीनो में दोनों का आभास मिल जाता है और उससे पता चलता है कि प्लेटो ने जीवन को सहज वृत्ति से बंधे हुए संयोग के क्षेत्र से बाहर निकाला और उसे वह कला के क्षेत्र में ले जाना चाहता था जो ज्ञान से बंधी होती है।

प्रोटोगोरस के बारे में भी बहुत कुछ यही कहा जा सकता है। इस सवाद में सांक्रैटीज ही नहीं, सोफिस्ट प्रोटोगोरस भी मीनो में निदिष्ट दृष्टिकोण के समर्थक की हैसियत में प्रकट हुआ है। संवाद में पहले ही सांक्रैटीज प्रोटोगोरस के मत का खंडन करता है लेकिन हम देखते हैं कि अंत में वह, उच्चतर धरातल पर, प्रोटोगोरस के ही मत पर लौट आता है। प्रोटोगोरस आरम्भ में कहता है कि सोफिस्ट, अथवा शिक्षक, की हैसियत से वह राजनीति-कला की शिक्षा देता है और लोग उसकी शिक्षा से अच्छे नागरिक बन जाते हैं ; राजकाज में वे सर्वोच्च काम करने लगते हैं (319

1. यह सांक्रैटीज का ज्ञानद्वय का मिश्रण है। न्यूनतर ज्ञान (अथवा 'सही मत') डाएडालस द्वारा निमित्त सविधियों की भांति है। जब तक इन सविधियों को पक्के ढंग में नहीं बनाया जाना, वे लुप्त हो जाती हैं। इसी प्रकार, जब तक 'सही मत' की किसी सिद्धांत अथवा निमित्त के सविधेक आधार के अनुसार दृढ़ नहीं बनाया जाता, वह लुप्त हो जाता है। जहाँ यह एक बार हुआ, वह मत नहीं रहता, वह ज्ञान ही जाना है (मीनो, 97 D-98 A)।

A) । इस तरह के विषय में शिक्षा देने की संभावना है—इस बारे में सांख्यिकी की दो आशंकाएँ हैं । पहली आपत्ति तो यह है कि जब कभी कोई ऐसा व्यक्ति जिसे जहाज-निर्माण के विषय का तकनीकी ज्ञान न हो, इस विषय पर समा में भाषण देता है, तो वही उसके भाषण की कोई नहीं सुनता । पर राज-काज पर हमारे और दर्जों का भाषण भी तत्परता से सुना जाता है । इसका मतलब यह निकलता है कि राजनीति-ज्ञता में कोई तकनीकी ज्ञान नहीं होता । दूसरे, एक पुरानी कठिनाई है । एप्पेस के अनुभव से यह सिद्ध है कि राजमर्मज्ञ अपनी बुद्धिमत्ता अपने पुत्रों को नहीं दे पाते । प्रोटोगोरस ने एक लंबे भाषण में सांख्यिकी की कठिनाइयों का जवाब दिया है । उसके भाषण के मूल में यह धारणा है—और यह धारणा एनेटो और अरिस्टाटल के समूचे चिंतन के मूल में भी है—कि राजनीति-ज्ञता अथवा राज्य के मंडर्भ में मही तौर पर काम करने का गुण सद्गुण में अथवा सामान्यतः मही काम करने के गुण में अभिन्न है । इस व्यापक अर्थ में प्रोटोगोरस ने राजनीति-ज्ञता को विशिष्ट क्वालिटी की तरह विशिष्ट व्यक्ति की गुण नहीं माना बल्कि मानव जाति की समान विभूति माना है । उसने अपने इस विश्वास की एक आशंका के रूप में प्रकट किया है कि यद्यपि, सगना है, राज्य के उद्भव के विषय में उसका वास्तविक दृष्टिकोण प्रकट हुआ है । (पीटो पृ० 96-97) । वह प्रकृति की आदिम अवस्था में और राजनीतिक साहचर्य के धार्मिक उद्भव में विश्वास करता है । प्राकृतिक अवस्था में लोगों के पास जीने की कच्चाई तो थी पर वे राजनीति-ज्ञता से संबंधित थे और यद्यपि उनके पास धर्म और भाषा थी ; परंतु राजनीतिक साहचर्य की शक्ति के अभाव में पशुओं ने उन्हें नष्टप्राय कर दिया था । आत्म-रक्षा की दृष्टि ने उन्हें नगरों की ओर खींचा । लेकिन, चूंकि अब भी वे राजनीति-ज्ञता से संबंधित थे अतः उन्होंने अपने आरसी भगदों से अपने नगरों को नष्ट कर डाला । आगिरवार, उनकी रक्षा के लिए जेसस का आविर्भाव हुआ और उसने उनके पास हरमीजों को यह आदेश देकर भेजा कि “बादर और न्याय के विद्वानों के अनुसार और मित्रता और मेल-मिलाप के बंधनों के द्वारा नगरों की व्यवस्था की जाए” (322 C) । लेकिन जहाँ दूसरी क्वालिटी पर केवल कुछ भाष्यशास्त्रियों का ही अधिकार रहा था, वहाँ जेसस ने न्याय की ‘राजनीति-ज्ञता’ सब के लिए प्रदान की क्योंकि मनुष्यों के नगर अभी बने रह सकने थे जब सभी लोग उसमें हिस्सेदार बनते । यही कारण है कि एप्पेस के लोग राज-काज में कसेरे और दर्जों की बात भी गौर से सुनते थे ।

इस आख्यान में एक गहन सत्य की अभिव्यक्ति हुई है । लोगों के एक जगह इकट्ठे हो जाने भर से राज्य नहीं बन जाता । बनावटी विधियों के आधार पर सदा

1. पीटो ने पॉलिटिक्स, 274 B, में फिर यह कहा है कि आदिम मनुष्य को पशुओं ने नष्टप्राय कर दिया था । इसी प्रकार जूकेटियस ने भी मानव के जीवन के बारे में लिखा है कि वह अक्सर पशुओं का आहार बन जाता था :

“आदिम मानव ने पशुओं को आहार के रूप में अपने प्राणों की भेंट दी और जब पशु उसे जीवित निगलते थे, तब वह देखता था कि उसके सप्राण अंग सप्राण कब में जा रहे हैं ।”

हुआ बनावटी एकता का महसूस बनने-बनते ही बह जाता है। जिस चीज की जरूरत है, वह है सद्-जीवन के समान प्रयोजन की साधना के लिए समान मानस; और राज्य इस समान मानस के बल पर ही वास्तविक और संप्राण बन सकता है। प्रोटेगोरस ज्यों-ज्यों अपने तर्कों को आगे बढ़ाता है, त्यों-त्यों वह सहज भाव से और सत्यों का उद्घाटन करता जाता है। वह अपने श्रोताओं को बताता है कि दंड इस बात का अकाट्य प्रमाण है कि इस सद्गुण या राजनीति-कला का—जो राज्य का प्राण है—संप्रेषण हो सकता है, शिक्षा दी जा सकती है; क्योंकि दंड न तो पशु का निर्विवेक रोष (324 B) है और न है अतीत के किसी अन्याय का बदला। दंड दिया जाता है, मनुष्य को ध्यान में रखकर—इसलिए कि वह अपराधी को दुबारा अन्याय करने से रोके¹। दंड जैसे निरोधक साधन का ही यह अर्थ नहीं कि सद्गुण की शिक्षा दी जा सकती है। राज्य की शिक्षा-व्यवस्था में यह बात निश्चित रूप से और स्पष्टतः व्यक्त होती है। नौजवानों को महान् काव्य की शिक्षा दी जाती है जिसमें उद्बोधन होते हैं, प्राचीन काल के प्रसिद्ध व्यक्तियों की कथाएँ होती हैं जिनका अनुकरण-अनुमरण किया जा सके। उन्हें संगीत की शिक्षा दी जाती है जो अपने स्वर और सामंजस्य और लय-ताल से आत्मा को लय-ताल और सामंजस्य से भर देता है और फिर उन्हें व्यायाम की शिक्षा दी जाती है जो शरीर को सद्बृत्त मानस का अनुकूल सेवक बना देता है। पुरुषों के लिए इस तरह की विधियाँ हैं जो केवल दमन के द्वारा नहीं, बल्कि आवात्मिक निर्देश के द्वारा भी मनुष्य के आचरण को बिना देती हैं। प्रोटेगोरस की जिज्ञासा है कि क्या इन निर्धारित और औपचारिक संस्थाओं के अतिरिक्त और कुछ संस्थाएँ भी सद्गुण की शिक्षा नहीं देती। “क्या सभी मनुष्य अपनी-अपनी योग्यता के अनुसार सद्गुण के शिक्षक नहीं हैं? (327 B)। क्या समाज अपने आप महान् विद्यालय नहीं है?” जब हम एक दूसरे से अपनी भाषा में बोलते हैं और युवक हमारी बात को सुनते हैं, तब हम अनजाने ही उन्हें शिक्षा देते हैं और जो बात हमारे शब्दों के बारे में सही है, वही कामों के बारे में भी सही है। हमारे जीवन में अनेक शिक्षाएँ निहित होती हैं। हममें से कुछ अच्छे शिक्षक हैं और भलाई की शिक्षा देते हैं; कुछ बुरे हैं और बुराई की शिक्षा देते हैं। “हम सबकी एक दूसरे के न्याय और गुण में दक्षि है; इसीलिए हममें से हरेक न्याय और विधियों की शिक्षा देने के लिए इतना तत्पर रहता है” (327 B)। और अगर जैसा कि सांक्रैटीज का आग्रह है, हममें से कुछ के अच्छे शिक्षक होने पर भी परिणाम बुरे निकलते हैं, तो क्या इसका कारण यह नहीं है कि हमारी सामग्री निवृष्ट है? यदि पेरीक्लीज अपनी सद्बृत्ति और राजनीतिक योग्यता अपने पुत्रों को न दे सका, तो इसका कारण यह नहीं था कि उसके पास ज्ञान का अभाव था या यह

1. प्लेटो के दंड-सिद्धांत के लिए अध्याय 16 (क) से तुलना कीजिए। जब प्लेटो प्रोटेगोरस के मुँह से दंड-सिद्धांत का निरूपण करवाता है, तब हमें पेरीक्लीज और प्रोटेगोरस के एक शास्त्रार्थ की कहानी याद हो जाती है। यह शास्त्रार्थ दिनभर चला था। “भाला फेंकने के खेल में भाग लेने वाले एक खिलाड़ी से अनजाने में एक दर्शक मारा गया। दोषी कौन था.....खेल का आविष्कार करने वाला, प्रतिपोगी अथवा खूद माला? गण्डे, प्रोक यिकर्स, I. 446)।

कि उसके पास जो ज्ञान था, यह दूसरों को दिया नहीं जा सकता था। वास्तव में, देवता अपने महत्तम उपहार सभी को नहीं देते और उन्होंने ये उपहार उसके पुत्रों को नहीं दिए थे। फिर भी, उसके पुत्रों को भले ही अपने पिता की प्रेरणापूर्ण राजमर्मज्ञता विरासत में न मिली हो, पर समाज के सामान्य विद्यालय में तो उनकी शिक्षा-दीक्षा हुई ही और उन्हें राजनीति-कला के सामान्य तथा संप्रचारीय उपहार मिले।

लगता है कि प्रोटेगोरस ने एथेंस की सभा और एथेंस के राजमर्मज्ञों की अच्छी पैरवी की है। उसने एथेनी सभा के पक्ष में यह तर्क दिया है कि राजनीति में पेशेवर और शौकिया का कोई भेद नहीं होता और जितनी तत्परता से लोग अपनी भाषा सीख लेते हैं या कोई धुन पकड़ लेते हैं, उतनी ही तत्परता से उनमें राजनीति की सहज गति भी जग जाती है। लोकतन्त्र के पक्ष में यह हमेशा एक आधारभूत तर्क रहेगा। उगने ऐथेनी राजमर्मज्ञों की भी पैरवी की है। यदि ये पैरवी प्रेरणा की मशाल अपने पुत्रों के हाथों में नहीं समा सकते, तो इसमें उनका दोष नहीं क्योंकि यह मशाल उथो-उथो नीचे उतरती है, र्यों-र्यों उसका इस बदलता जाता है। प्रोटेगोरस ने एथेंस के राजनीतिक तौर-तरीके की ही जोरदार हिमायत नहीं की है, उसने बहुत कुछ ऐसा भी कहा है जो जितना प्रोटेगोरस का है, उसना ही प्लेटो का भी लगता है। रिपब्लिक का बहुत-मारा अर्थ—जैसे उसकी सारी शिक्षा योजना उन्हीं विचारों की अभिव्यक्ति प्रालूम पड़ती है जो यहाँ प्रोटेगोरस के मुँह से व्यक्त कराए गए हैं। जैसे प्लेटो ने रिपब्लिक के आरंभ में राज्य को श्रम-विभाजन पर आधारित आर्थिक संगठन माना है; फिर उसे ऐसी आध्यात्मिक संस्था के रूप में ग्रहण किया है जिनमें हरेक आदमी अपने नियत कर्तव्य का पालन करते हुए न्यायनिष्ठता की सिद्धि करता है और इस तरह उसे उच्चतर घरातल पर प्रतिष्ठित कर दिया है, यैने ही प्रोटेगोरस ने भी प्रोटेगोरस नामक संवाद में आरंभ में तो राज्य को जीवन की रक्षा करने वाली संस्था कहा है और अंत में उसे सत् जीवन के समान प्रयोजन की सिद्धि के लिए निर्मित समान मानव-संगठन मान लिया है। हो सकता है लोगों के पास जीवन की कलाएँ ही, और इनमें ये जीवन की रक्षा के लिए कुछ समान व्यवस्था और जोड़ दें; लेकिन निपट आर्थिक संगठन प्रवृत्ति से ही स्वायत्तपूर्ण होता है—चाहे उसने निहित श्रम-विभाजन के कारण कुछ पारस्परिक सहायता भले ही मिल जाए—और यदि न्यायनिष्ठता और आदर की विभूतियों से युक्त 'राजनीति-कला' मनुष्य को अमरदान नहीं देती, तो यह आर्थिक संगठन अपने स्वार्थ के कोरूढ़ में ही पिस जाएगा।

अब तक हमने प्रोटेगोरस की जिन शिक्षाओं का वर्णन किया है, उनकी पुष्टि स्वयं प्लेटो के महान्तम संवाद की सीलों से हो जाती है। यह ठीक है कि प्रोटेगोरस

1. प्रोटेगोरस में, एथेंस के संबंध में जो उदार निर्णय दिया गया है, वह बड़े भाँके का है—यासकर जब हम उसकी गॉजियाज के कठोर निर्णय से तुलना करते हैं। इस संबंध में हम दो बातें याद रखनी हैं। पहली तो यह कि प्लेटो प्रोटेगोरस के विचार बयान कर रहा है और दूसरी यह कि अपने वर्तमान के अनुसार ही प्रोटेगोरस पक्ष-विशेष की वकालत कर रहा है और अपने निजी विचार नहीं, बल्कि सामान्य विचार प्रकट कर रहा है (329 A : 352 B)।

के प्रवचन में प्रबल सम्मोहन है, फिर भी प्लेटो साफ़ेटीज के मुख से उसका खंडन करवाता है। प्रोटेगोरस की यह धारणा गलत है कि राजनीति-कला अग्न्य कलाओं से इस अर्थ में भिन्न है कि वह सबकी माभी संपत्ति है और उसका समाज के सामान्य जीवन में सहज रीति से प्रचार-प्रसार किया जा सकता है। प्रोटेगोरस की यह मान्यता भी गलत है कि इस कला को सबसे ऊँची सिद्धि एक ऐसी सहज वृत्ति में है जिसका न तो कोई हिमाय लगाया जा सकता है और न जिसका ज्ञान दूसरे को दिया जा सकता है। अग्न्य कलाओं की भाँति राजनीति-कला भी केवल कुछ ही लोगों को संपदा होनी है और उनके लिए विशेष प्रशिक्षण की आवश्यकता होती है। और-और कलाओं के उत्कृष्ट साधकों की भाँति राजनीति-कला के उत्कृष्ट साधकों में भी विवेक-पुष्ट और सप्रेषणीय कौशल होना चाहिए। राजनीति ऐसा धर्म नहीं है जिसमें जनता की सहज वृत्ति या राजमर्मज्ञ की अंतः प्रज्ञा से ही काम चल जाए। राज्य जन्मजात राजमर्मज्ञ की दैवी अनुकंपा का सहारा होने पर भी सिर्फ सामान्य ज्ञान या (अज्ञान) के महारे ही नहीं टिका रह सकता, उसके लिए दार्शनिक ज्ञान की और प्रशिक्षित सामक की आवश्यकता होनी है और यदि राज्य में प्रशिक्षण-व्यवस्था ही, तो वह उस पर हनेशा और पूरा-पूरा भरोसा कर सकता है। प्रोटेगोरस ने राजनीति-कला को सद्गुण से अभिन्न माना है और उसका विचार है कि सद्गुण की शिक्षा दी जा सकती है और यह सब है कि उसकी यह बात ठीक है। लेकिन, सद्गुण वही अधिक दुर्लभ चीज है और प्रोटेगोरस उसके लिए जितनी शिक्षा आवश्यक समझता है उससे कहीं अधिक गंभीर शिक्षा की आवश्यकता होती है। पूर्ण सद्गुण गुणों का ऐसा समूह नहीं है कि उसमें सभी लोग अपने-अपने ढंग से योग दे सकें। वह तो, एक और अलख चीज है और साफ़ेटीज ने सद्गुण के एकरव के विवेचन से यह सिद्ध कर दिया है कि पूर्ण सद्गुण और ज्ञान अभिन्न हैं। पूर्ण सद्गुण पूर्ण ज्ञान है, वह सत्कार का और संसार में मनुष्य के स्थान का पूर्ण बोध है; और, इसीलिए, उस तक केवल कुछ बड़े से लोगों की पहुँच हो सकती है। परंतु चूंकि सद्गुण ज्ञान-रूप है, अतः उसकी शिक्षा दी जा सकती है और प्रोटेगोरस का जो आशय रहा होवा उससे कहीं ज्यादा सच्चे अर्थों में दी जा सकती है। उसकी शिक्षा हर साधन के द्वारा दी जा सकती है और उसकी पूरी-पूरी शिक्षा उन सारे साधनों द्वारा दी जा सकती है जिनसे लोगों की दुनिया का पूर्ण बोध होता है। साफ़ेटीज अपनी दृष्टि सद्गुण की उन अनेक अवस्थाओं पर नहीं जमाता जिनका एक-दूसरे से कोई संबंध नहीं होता और जिनका बहुत ही अस्पष्ट बोध होता है; बड़, शिक्षा, विधि और सामाजिक प्रभाव की साधारण रीतियों द्वारा जो विवेक की अपेक्षा सहज वृत्ति को अधिक प्रभावित करती है—व्यावहारिक रूप से मन में उनकी जो अनिश्चित-सी प्रतिष्ठा की जाती है—उस पर भी वह अपना ध्यान केंद्रित नहीं करता। उसकी दृष्टि तो जमती है एक और अलख सद्गुण पर जो पूर्ण आत्मज्ञान होने के नाते, पूर्ण आत्म-प्रभुत्व भी होता है; उस सद्गुण पर जो पूर्ण शिक्षा की वैज्ञानिक पद्धति द्वारा सीखा जा सकता है; इस लक्ष्य शिक्षा का लक्ष्य होता है समार का पूर्ण ज्ञान; उसके आधार पर मनुष्य का पूर्ण ज्ञान और उसकी योजना में मनुष्य के स्थान का पूर्ण ज्ञान।

प्लेटो ने गॉर्जियास में राजनीतिक प्रश्नों का जिस गहराई और प्रसरता के साथ विवेचन किया है, वेग्रा आरंभ के और किसी संवाद में नहीं किया। गॉर्जियास भाषण-कला का ग्रन्थ है; इसका नामकरण एथेंस में भाषण-कला के प्रथम आचार्य गॉर्जियास के नाम पर ही हुआ है। हमें सारांश से जो जानकारी मिलती है, उसके अनुसार भाषण-कला में प्लेटो की दिलचस्पी दोहरी थी। इसका कुछ कारण तो यह है कि यह इन कला की शिक्षा का माधन मानता है और कुछ यह कि भाषण-कला के उपयोग द्वारा पद और प्रभाव दोनों प्राप्त किए जा सकते हैं। शिक्षा-प्रदत्ति के रूप में एथेंस में भाषण-कला जिन बर्ग से मिली जाती थी, उनमें भ्रष्ट-विधान और धनी का ही नहीं, बल्कि मार्वांजनिक भाषण की विषय-वस्तु और नीति का भी विवेचन होता था। ईमोफ्रेटीज के विद्यालय के बारे में ऊपर जो कुछ कहा गया है, उसमें इन कला की शिक्षा के क्षेत्र का पता चल सकता है और हमें याद रहना है कि ईमोफ्रेटीज ने अपने विद्यालय की स्थापना सीसी सताइसी के पहले दशक में की थी और जब प्लेटो ने गॉर्जियास की रचना की थी, तब शायद वह पहले से ही चालू था¹। अगर कोई और विद्या परम ज्ञान के पद पर दर्शन की प्रतिष्ठा को चुनौती देने का दम भर सकती थी, या जीवन और जगत के निर्देश में समझी होड़ का दावा कर सकती थी तो वह भाषण-कला ही थी जो लोगों को राजनीति की शिक्षा देने का, उन्हें कर्म में निपुण तथा वाणी में कुशल बनाने का ऐसान करती थी। अस्तु, भाषण-कला के शिक्षक के मुकाबले दर्शन के शिक्षक की महत्ता तो निन्द्य करनी ही थी, नाथ ही एथेंस की वास्तविक राजनीति में वक्ता-राज्यमर्ज की तुलना में दार्शनिक-राज्यमर्ज की प्रतिष्ठा की भी रक्षा करनी थी। भाषण-कला एथेंस के संविधान और उसके जीवन की जड़ों में घोंपी हुई थी—कुछ हद तक सोव-न्यायालयों में उनका योनवाला था, और लोक-न्यायालयों में भी अधिक वहाँ को लोक सभा में था। राज्य में इस सभा की दक्षिण सबसे अधिक थी; अतः जो वक्ता सभा के निर्णयों पर सबसे ज्यादा अनुर डाल सकता था, और उन पर अपना नियंत्रण रख सकता था; स्वभावतः राजनीतिक प्रभाव और दक्षिण उसी के हाथ में केंद्रित हो जाती थी। आधुनिक राज्यों की प्रतिनिधि सभाओं में मार्वांजनिक भाषण-कला के लिए बड़ी भारी गुंजाइश रहती है। इन सभाओं में तर्कमिद वक्ता भाषणों के ज्वार पर चढ़ कर पद की मिद तक पहुँचता है। पर एथेंस में तो उनके लिए इन आधुनिक राज्यों से भी कहीं व्यापक क्षेत्र था। आज की प्रतिनिधि-सभा में वक्ता की प्रतिनिधियों की सज्ज आलोचना-बुद्धि का परितोष करना पड़ता है—ये प्रतिनिधि निरंतर अधिवेशनों में मौद्व रहते हैं और स्वयं निरंतर काम-काज का संचालन करते हैं। एथेंस की सभा में वक्ता का काम कहीं अधिक सुगम था। उसे अपनी श्रोता-मंडली पर जिसमें साधारण

1. कुछ भी हो; ऐसे भाषण-शास्त्री उम समय अवश्य ही विद्यमान थे, जो दूसरे वक्ताओं के लिए भाषण लिख देते थे। यूथीडिमस (289 D—290 A) में प्लेटो ने उनकी 'अति-बुद्धिमत्ता' की सराहना की है और कहा है कि 'किसी समय मुझे यह आशा थी कि जिस मन्त्रे विज्ञान अथवा परम ज्ञान की तलाश में मैं भटकता रहा हूँ, वह शायद मुझे उनकी कला में मिल जाए।'

लोग होते थे, मोहिनी डालनी होती थी और इन लोगों की सहज प्रतिभा या राजनीतिक अनुभव कैसा भी होता, उनमें प्रभावशाली भाषण से बेहद प्रभावित हो जाने की प्रवृत्ति थी। जनोपचारिक 'जननायक' की स्थिति और प्रतिष्ठा का आधार या—समा पर उसका प्रभाव यद्यपि पेरिकलीज की औपचारिक स्थिति सेनापति की थी पर वास्तव में उसके प्रभाव का कारण बहुत हद तक उसकी वक्तृत्व-शक्ति थी और यह तथ्य कि "वक्ताओं में वही एक ऐसा वक्ता था जो श्रोताओं के मन में दंश की अनुभूति छोड़ देता था"। यूवीट्रिमस में—और फिर पॉलिटिकस में—प्लेटो ने वक्ता की सच्चे राजमर्मणों का विकट प्रतिद्वंद्वी माना है और यह दिखाने का भी पूरा प्रयत्न किया है कि उन दोनों में क्या भेद है। यह स्वाभाविक ही है कि वह भाषण-कला के मूल निदाओं और उसके असली महत्त्व का विवेचन करने के लिए एक पृथक् संवाद की रचना करता और उसने गॉर्जियास में वही किया है। यह भी स्वाभाविक है कि उसने इस संवाद में भाषण-कला के बारे में जो दृष्टिकोण अपनाया, वह बहुत ही प्रतिकूल होता; और इस दृष्टिकोण से एपेनी संस्थाओं के बारे में लिखते समय वह नीनी और प्रोटोगोरस की अपेक्षा उनकी बहुत ही कड़ी निंदा करता¹।

गॉर्जियास में भाषण-कला के बारे में सामान्य दृष्टिकोण यह है कि इसमें कला के दो वर्ग माने गए हैं—अनुष्य की आत्मा से संबंधित कलाएँ और शरीर से संबंधित कलाएँ। कहते हैं कि आत्मा की भी एक कला होती है जिसका लक्ष्य होता है : आत्मा का स्वास्थ्य। और इस कला के—जो राजनीति की कला है—दो भाग हैं : एक विधायी और दूसरा स्वायिक। इसी तरह शरीर की भी एक कला होती है जिसका लक्ष्य होता है—शरीर का स्वास्थ्य। इसका एक भाग है व्यायाम और दूसरा चिकित्सा। व्यायाम स्वस्थ शरीर के विकास और त्रिया का नियमन करता है और चिकित्सा का कार्य है—रोगों का उपचार। विधान-कार्य व्यायाम की तरह है और स्वाय-कार्य

1. गॉर्जियास का स्वर बहुत कटु है—इतना कटु कि उसमें कुछ सनकीपन सा आ गया है। स्वर की इस कटुता का एक और कारण 399 में साक्रेडीज के प्राणदंड की स्मृति है। इससे कुछ ऐसा संकेत मिलता है कि यह संवाद इसके सीधे बाद ही लिखा गया होगा। डब्ल्यू. एच. टॉमसन ने अपने संस्करण (XXXI, XXXV—XXXVI) में इसका रचना-काल 395 के आस-पास निर्धारित किया है—इस आधार पर कि प्रथम के स्वर से लगता है मानो प्लेटो के मन में साक्रेडीज के प्राणदंड की याद अभी ताज़ी थी। लेकिन, अन्य अनेक ऐसे कारण हैं, जिनसे संकेत मिलता है कि उसकी रचना बाद में, शायद 390 के आस-पास हुई थी। इनमें से एक विशेष कारण यह है कि रिपब्लिक से उसका बहुत ही सादृश्य और निकट सम्बन्ध है। संभव है कि प्लेटो ने रचना-काल स्वीकार किया है और कहा है (पृ० ४००, II, 355) कि साक्रेडीज की मृत्यु से प्लेटो के मन में जो गहरा रोष उत्पन्न हुआ था, वह उस समय दो कारणों से फिर जाग गया था। पहला कारण तो यह था कि उस समय एथेंस की राजनीति में उस दल की सूची बोलने लगी थी जिसमें साक्रेडीज का अभियोक्ता एनीटस भी था; और दूसरा यह कि 392 में पोलिक्रेडीज की वह पुस्तिका प्रकाशित हो गई थी जिसमें साक्रेडीज और उसके शिष्यों पर कीचड़ उछाला गया था।

विक्रिस्ता की। ये सब सच्ची कलाएँ हैं और हम नाते उनकी दो विशेषताएँ हैं : वे वैज्ञानिक हैं और सिद्धांतों पर आधारित हैं ; और उनका सद्य होता है उन चीजों का सुधार और लाभ जिनसे उनका सरोकार हो। सेबिन, कुछ झूठी कलाएँ भी हैं जो केवल आनुभविक (empirical) हैं, जिनका जन्म सिर्फ अनुभव से या अभ्यास से होता है और जिनका उद्देश्य केवल आनंद देना और इन्द्रियों को तृप्त करना होता है। हम तरह के कपडे पहनना कि शरीर स्वस्थ लगे, धूल है, धोखा है और वह व्यायाम की जगह हथिया लेता है ; पाकशास्त्र—जिसमें शरीर के स्वास्थ्य को बिना का दिया जा हो—एक तरह का कपट है जो चिकित्सा का रूप से लेता है। वेश-भूषा का व्यायाम से जो संबंध है, यही संबंध कुतर्क का विधान में है ; पाकशास्त्र का चिकित्सा में जो संबंध है, यही संबंध भाषण-कला का न्याय से है (466 B—466 A)। कुतर्क आत्मा के परिवर्धन और कार्य-कलाप का नियमन करने के लिए सूठे सिद्धांतों को जगमगा देता है ; भाषण-कला गुरी बात को अच्छी दिमा कर अन्याय के उपचार का दम करती है। हम प्रकार, महान् भाषण-शास्त्री गॉर्जियाज की जगमगा नीम-हकीम का दम बन कर रह जाती है ; और सोफिस्ट सामान्य रूप से जिन वक्तृत्व-कला की शिक्षा देने थे, और जिनकी वे राजनीति-कला का सार समझ कर इज्जत करते थे, वह उस कला के सच्चे न्याय-वश की छाया भर, एक 'धोखा' भर प्रमाणित कर दी जाती है। भाषण-कला के इस झूठे स्वरूप के मूल में कुतर्क के झूठे सिद्धांत है। भाषण-कला और कुतर्क में भेद किया जा सकता है, लेकिन दोनों में बहुत निकटता है। भाषण-कला में वे सिद्धांत प्रचलन रहते हैं, जिन्हें कुतर्क प्रकट रूप से सिखाता है। जो वक्ता केवल इसलिए कोरे वक्तृत्व की सराहना करता है और दूसरों को भी उसकी सराहना करना सिखाता है कि उसके प्रताप से बुरी बात को भी अच्छा करके दिखाया जा सकता है, वह इस सिद्धांत के अनुसार कार्य करता है और इस सिद्धांत को दूसरों के मन में भी जमाता है कि आत्मा का लक्ष्य और प्रयत्न शैतिक सफलता है—किसी भी तरह से और किन्हीं भी साधनों से। वक्तृत्व-कला के सिद्धांत का शिक्षक और उस का व्यवहार करने वाला राजमर्मज्ञ—जो पद पाने के लिए अपनी वक्तृत्व-शक्ति का प्रयोग करता है—दोनों शक्ति के एक जैसे उपासक हैं। दोनों का सचमुच यह विश्वास होता है कि सफलता ही सब कुछ है। दोनों सचमुच समझते हैं कि शक्ति, शक्ति की चेष्टना और शक्ति का उपयोग कर सकने का सतोप—इस ये ही ऐसी चीजें हैं, जिन का महत्त्व है।

जब प्लेटो वक्तृत्व-कला में निहित सिद्धांत की समझा चुकता है, तब वह उस की सचाई और उसके महत्त्व का विवेचन करने लगता है। वह स्वयं वक्तृत्व-कला को तो छोड़ देता है, परंतु उसके मूल में विद्यमान दर्शन की चर्चा छेड़ देता है। संवाद

1. कुतर्क (sophistry) का अर्थ है—घर अथवा नगर के प्रबंध के बारे में लोगों का सामान्य प्रशिक्षण ; भाषण-कला का अर्थ है—न्यायालयों अथवा राजनीतिक सभा में भाषण देने की कला का विशिष्ट प्रशिक्षण। किंतु, भग बहुत कुछ अंगों से मिलता है। वे एक ही व्यक्ति में आकर मिल जाते हैं और उन का एक-सी चीजों से संबंध रहता है (466 C) : वक्ता और कुतर्की एक ही या करीब-करीब एक हैं (520 A)।

के दो पात्रों से बारी-बारी से इस दर्शन का समर्थन कराया गया है। इनमें से पहला पात्र पोलस इस सिद्धांत को मानता और सराहता है कि चाहे सफलता जैसे भी प्राप्त की जाए, असली महत्व इसी का है। लेकिन, उसमें इनकी रुढ़िप्रियता उल्टर है कि वह अपने आपको यह मानने के लिए लाचार पाता है कि जो सफलता अन्याय के मोल मिलती है, वह निंदनीय होती है। दूसरा पात्र फंसीबलीख अधिक उग्र है। उसकी धारणा इस सिद्धांत में है कि विजय उसी को होनी चाहिए जो सबसे बलवान हो और जो सबसे बलवान हो उसे अपना सारा बल विजय पाने के लिए लगा देना चाहिए। उसका यह भी विश्वास है कि यदि लोग अपने फिलिस्तीनवाद (Philistinism) को और सम्मान्यता को रुढ़िबद्ध उपासना को छोड़ दें; तो फिर सफलता को निर्मम साधना में बदनामों की कोई बात नहीं रह जाएगी। यह प्रकृति का नियम है; और यह स्वाभाविक है कि रुढ़िगत विधि-नियमों का कितना ही उल्लंघन क्यों न होता हो प्रकृति के नियम का पालन करना निंदनीय कभी नहीं हो सकता।

पोलस के विचार से वनता अत्याचारी शासक की स्तुहणीय स्थिति में होता है। लोकतन्त्रात्मक संविधान-रूप के अधीन वह करीब-करीब अत्याचारी शासक बन जाता है और अपनी मर्जी के मुताबिक लोगों को प्राणदंड दे सकता है, भिखारी बना सकता है या देश-निकास दे सकता है : संक्षेप में, 'जो चाहे' तो कर सकता है (466 B—E)। इसके फलस्वरूप प्लेटो जिज्ञासा करता है कि 'जो चाहे तो' करने का स्वरूप क्या है और 'जो चाहे तो करने' और 'जो चाहे तो पाने' में क्या अंतर है। लोग वास्तव में जो काम करते हैं, वे उन्हें पसंद नहीं होते—उन्हें तो वह साध्य या प्रयोजन प्रिय होता है जिसके लिए वे उन सब कामों को करते हैं। अब वे दवा लेते हैं, तब उन्हें दवा लेना अच्छा नहीं लगता; वे तो अपना स्वास्थ्य सुधारना चाहते हैं। अतः यह संभव है कि आदमी जो चाहे तो काम करे, फिर भी वह जो चाहे उसे न पा सके। अत्याचारी शासक अथवा वनता मार सकता है या देश-निकास दे सकता है—और फिर भी हो सकता है वह अपनी इच्छा-पूर्ति में असफल ही रहे। इस तर्क के पीछे यह दृष्टिकोण है कि गलत काम अपनी मर्जी से नहीं किए जाते, लोग हमेशा कुछ अच्छा चाहते हैं और यदि वे जो काम करते हैं वह बुरा हो तो इसका मतलब यह है कि वास्तव में वे जो चाहते हैं उसकी उन्हें सिद्धि नहीं होती, और इसी अर्थ में उनका बुरा काम अपनी मर्जी से किया हुआ नहीं होता¹। लेकिन यह तर्क पोलस को नहीं बदल

1. 509 B में जब प्लेटो इस तर्क को संक्षेप में दुहराता है, तब उसका यह निष्कर्ष है : "हमने यह माना था कि अपनी इच्छा से कोई भी अन्याय नहीं करता; जो भी लोग अन्याय करते हैं, अनिच्छा से करते हैं"। प्लेटो ने बार-बार कहा है कि लोग अपनी इच्छा से गलत काम नहीं करते। इसी विषय पर सांत में उसने एक बार फिर विचार किया है। गॉर्जियास की भाँति यहाँ भी उसका निष्कर्ष यही है कि अपराध आध्यात्मिक रोग है। यहाँ भी प्लेटो ने अपराध को दंड के एक सिद्धांत के साथ जोड़ दिया है जिससे उसका स्वर सुधारपरक हो गया है। संक्षेप में, प्लेटो का तर्क यह है कि अनुचित काम इच्छा के विरुद्ध होता है क्योंकि इच्छा सदा अच्छाई की और सुख पाने की ओर प्रवृत्त होती है और अच्छाई से ही सुख मिल सकता है। यदि लोग ऐसा

पाता। जो व्यक्ति राज्य में अपनी मनमानी कर सकता हो—भले ही अत्याचारी शासक की भाँति यह अत्याय के रास्ते पर चसकर सिंहासन तक पहुँचा हो—उसके प्रति डाह की प्रवृत्ति पोलस के मन में अब भी है। उसका तर्क है कि यदि अत्याय करना निन्दनीय हो तो भी अन्ततः उससे न तो अत्यायी का कोई आंतरिक अपकार होता है, न उसे कोई नुकसान ही पहुँचता है (474 D)। प्लेटो का उत्तर है कि अत्याय में अवश्य ही नुकसान पहुँचता है और चूँकि उसमें नुकसान पहुँचता है, अतः उससे अपमान ही होता है। यहाँ जिम सिद्धान्त की स्थापना की गई है, यही रिपब्लिक का भी मूल आधार¹ है—अ्यायी आदमी जितना सुखी और जितनी सुदशा में होता है, क्या अत्यायी को कभी उतना सुखी और उतनी सुदशा में कहा जा सकता है? अगर सारे कष्टवेग को और सारे आवरणों को उतार कर भीतर भाँक कर देता जाए—जैसा कि अंतिम निर्णय के समय किया जाएगा—तो क्या वह सुराई और घेदना से ओतधोत नहीं होगा? गॉजियास ने कहा गया है कि अत्याय² सदा दुःसदायी होता है और उस समय सबसे अधिक दुःसदायी होता है जब उसके लिए कोई दंड न मिले और उसका कोई उपचार न हो। अत्याय उस समय सबसे बम दुःसदायी होता है—हालाँकि रहता यह तब भी दुःसदायी है—जब उसका दंड मिल जाए और उपचार हो जाए (472 E)। जिस प्रकार रोग शरीर का कष्ट है, उसी प्रकार अत्याय आत्मा का। वह कष्ट इसलिए होता है कि उसका अर्थ होता है—आत्मा की कल्याण-वस्था जिसमें स्वास्थ्य के सन्तुलन और व्यवस्था³ का लोप हो जाता है (504 B) और उनकी जगह अस्थिरता और अव्यवस्था आ जमते हैं। बिना किसी परिचर्या के, बिना

काम करना चाहते हैं, जो अच्छाई के प्रतिकूल हो, तो इसका मतलब है कि वे ऐसा काम करना चाह रहे हैं जो उनकी इच्छा के प्रतिकूल है। यह रोग की अवस्था है और यह जरूरी है कि इसका दंड के द्वारा उपचार और सुधार किया जाए। यह सिद्धांत सॉल में जिस रूप में विवक्षित हुआ है, मैंने उसी रूप में उसका विस्तार से विवेचन करने का प्रयास किया है। आगे अध्याय 16 (क)।

1. अत्याय का अर्थ है अनैति या यदि और सही बात कही जाए तो सामाजिक अनैति (यपोंकि प्लेटो का शाय सामाजिक नीतिपरायणता का पर्याय है)। दूसरे शब्दों में जिस सामाजिक नीति-विधान पर कोई समाज निर्भर हो, उस का पालन न करना ही अत्याय है।
2. इस वाक्यांश में रिपब्लिक के इस समूचे सिद्धांत का संकेत मिल जाता है कि स्वस्थ आत्मा के तत्त्वों की सही 'व्यवस्था' और उन तत्त्वों के संबंधों की सही पद्धति है। हो सकता है यह दृष्टिकोण अन्तः पायथागोरस का हो (आगे अध्याय 8 (घ))। गॉजियास के अवतरण (507 E-508 A) में तो निश्चय ही प्लेटो इस दृष्टिकोण को पायथागोरस के विचार के साथ जोड़ता प्रतीत होता है (वीथे पृ० 70, टि० 1 से तुलना कीजिए)। सॉल तथा पॉलिटिकस (आगे अध्याय 12 (ड)) की भाँति यहाँ भी उसने कहा है कि ज्ञानियों के कथनानुसार 'व्यवस्था' का एक ही सिद्धांत धरती और आकाश में मनुष्यों और देवताओं में व्याप्त है और वह उन्हें मित्रता और साहचर्य, सयम और न्याय के सूत्र में बांधे हुए है। इसी कारण विश्व का नाम 'Cosmos' (सृष्टि) पड़ा है। सब वस्तुओं के 'दिव्य सामंजस्य' का यह विचार निश्चित रूप से पायथागोरस का है।

किमी इलाज के इस रोग में पड़े रहना कष्ट की चरम सीमा है। दंड की बटु ओषध के द्वारा इससे छुटकारा पाने का यह अर्थ हो सकता है कि शरीर को कुछ कष्ट मिले। पर, इससे आत्मा का उन्नयन भी होता है और फलतः उसे सुख मिलता है। अतः दंड देना भलाई करना है, साम पहुँचाना है; और इसमें भी अधिक है—वह सबसे बड़ी भलाई करना और सबसे बड़ा लाभ पहुँचाना है। धनोपाजन लोगों को सांसारिक पदार्थों के अभाव से मुक्त कर सकता है; चिकित्सा उन्हें शरीर के रोग से मुक्त कर सकती है; ग्याय उनके मन की कालिख हर लेता है और उन्हें सबसे अधिक सहायता पहुँचाता है—वह उन्हें उनकी सबसे विकट बुराई से छुटकारा दिलाता है। यदि यह बात है और यदि इस तरह दंड मुषार का ही पर्याय है, तो उस बरता के बारे में क्या कहा जाए जो न्यायालय ने अपने मुवक्तियों को दुष्टता से मुक्ति दिलाने के लिए नहीं बल्कि दंड से बचाने के लिए अपनी भाषण-कला का उपयोग करता है। वह अपनी कला का उपयोग लोगों को दंड के साम से बंचित रखने के लिए करता है, वह अपनी कला के प्रभाव से लोगों को अपराध की यातना के बीच में डुबाए रखता है। वह मानव-जाति का शत्रु है—या, कम से कम, शत्रु का हिमायती अवश्य है। समझदार वे लोग हैं जो उसकी मेवाओं का लाभ नहीं उठाना चाहते बल्कि अपने भाव, अपनी मर्जी से, ऐसी जगह पहुँच जाते हैं जहाँ उन्हें जल्दी से जल्दी दंड मिल जाए। उनका अन्याय-रूपी रोग कहीं जगह न जमा ले, उनकी आरमाएँ कहीं पूरी तरह अस्वस्थ और असाध्य रोगग्रस्त न हो जाएँ—इस संभावना से बचने के लिए वे सीधे न्यायाधीश के पास चले जाते हैं, जैसे कोई बीमार चिकित्सक के पास जाता है (580 A)।

पोलस के विरुद्ध तर्कों को जो परिणति हुई उसमें भाषण-कला की—उसे संकुचित और विशिष्ट अर्थ में बकालत की तर्कधरि कला मानकर—अंतिम रूप में पहुँचा की गई है। यह कला न्यायालय में अच्छी बात को बुरा करके दिखा देती है। धिक्के-पिटे सूत्रों से बंधी हुई और छन-कपट से पूर्ण यह कला न्याय की उस सच्ची कला की जगह से लेती है जिसका आधार होता है—आत्मा का सच्चा ज्ञान और सत्य आत्मा का सच्चा उत्कर्ष। उसकी तुलना में इस झूठी कला का अपने श्रोता के परिशेष से बड़ा और कोई साध्य नहीं होता। लेकिन, हमें वक्तृत्व-कला के एक रूप पर अभी और विचार करना है। वह है राजनीतिक वक्तृत्व कला। इस कला का उपयोग न्यायालय में नहीं, सभा में होता है और इसका उद्देश्य व्यक्तियों के मामलों को साधना-सँवारना नहीं, राजकाज का संचालन करना होता है। इस पर विचार करना असल में भाषण-कला पर नहीं, बल्कि कुतर्क-कला पर विचार करना है—और यह तो हम देख ही चुके हैं कि दोनों के बीच का फासला बहुत थोड़ा है। कुतर्क-कला छल-कपट से सच्ची विधान-कला की जगह हथिया लेती है और शासन-संचालन के लिए झूठे सिद्धांत निर्धारित करने की कोशिश करती है। कुतर्क-कला और राजनीतिक वक्तृत्व-कला मूलतः एक दूसरे से अभिन्न हैं और यदि हम राजनीतिक वक्तृत्व-कला के महत्त्व को समझना चाहे, तो हमें कुतर्क-कला के सिद्धांतों को समझ लेना होगा—उनके उन्नत रूप को सामने रखकर उन्हें समझ लेना होगा। पोलस ने अपने असली सिद्धांतों पर शांतिनता का जो परदा डाल रखा था, वह परदा हमें फाड़ डालना

होगा और बिना किसी दुराव-छिद्राव के, नग्न और निरावृत्त सत्य का साक्षात्कार करना होगा।

तर्क का यह नया दौर कैलीक्लीज़ के आये या पढ़ैवने से शुरू होता है (481 B)। कैलीक्लीज़ एक राजममंज है, उसने अभी-अभी राजनीतिक कामों में भाग लेना शुरू किया है (555 A)। वह सभा में भाषण देता है और वक्तृत्व-कला का प्रयोग करता है (500 C)। फिर, उसे वक्तृत्व-कला के सिद्धांतों की सिधा भी मिली है और, अंतिम बात यह है कि, वह बेहद सरा आदमी है और हर चीज़ को उसके 'यथार्थ रूप में' देखने के लिये वह एकदम तत्पर रहता है। सांफ्रेटीज़ के विरुद्ध उसकी यह शिकायत है कि पोलस का खटन करने के लिये उसने अभी जो तर्कगुल्लता प्रस्तुत की है, उसमें वास्तविक तथ्यों को एकदम भुसा दिया गया है। यह तर्क तो उस उस्टी दुनिया का है जिसमें सभी सच्चे मूल्यों का आमूल विपर्यय हो गया है। यदि कोई तथ्यों की ओर ध्यान दे, तो वह प्रकृति के विधान का अनुसरण करेगा और रुढ़ि को जहनुम में जाने देगा। रुढ़ि का निर्माण बहुमत करता है जो "अपने धापको केंद्र में रखकर और अपने स्वार्थों को ध्यान में रखते हुए विधियाँ बनाता है और यथासुविधा किसी की सराहना करता है, किसी की निंदा" (483 B)। प्रकृति स्वयं हमें बताती है कि "ग्याम यह है कि जो बेहतर हो वह बदतर से और जो सबल हो वह निर्बल से अधिक पाए" (483 C)। साधारण जीवन में सबसे निर्बलों के अत्याचार से दबे रहते हैं—जैसे सिंहशावक किसी की बाणी के सम्मोहन से स्वस्थ रह जाते हों, लेकिन "जित आदमी में पर्याप्त प्राकृतिक प्रचण्डता होगी, वह उन सारे सूत्रों को, सारे मंत्रों, सम्मोहनों और विधियों को जो प्रकृति के नियम के विरुद्ध हों, पैरों तले कुचल डालेगा, दास बिद्रोह करके हमारा स्वामी बन जाएगा और प्राकृतिक ग्याम का आलोक अंधकार की छाठी को चीर कर फूट पड़ेगा" (484 A)। यही वास्तविक सत्य है; और यदि सांफ्रेटीज़ दर्शन को त्याग कर उससे ऊँची चीज़ों की ओर ध्यान दे, तो वह इस सत्य को तुरंत पहचान लेगा (484 C)। दर्शन तथ्यों के लिये उनकी शिक्षा के अंग के रूप में ठीक है; प्रौढ़ लोगों के लिये या व्यावहारिक मामलों सहजने में उसका कोई महत्व नहीं। प्रौढ़ लोग कठोर अनुभव से जान पाते हैं कि उनका पाता कैसी दुर्दम शक्तियों से पड़ता है : व्यावहारिक मामलों में दार्शनिक के ज्ञान से काम नहीं चलता—वह तो अयथार्थ अमूर्त विचारों का ज्ञान मात्र होता है; वहाँ तो काम चलता है शीघे निष्ठुर बल और शक्ति से।

परम ज्ञान और राजनीति के निमित्त वैज्ञानिक प्रशिक्षण के विचारों तथा सांफ्रेटीज़ के दोष सिद्धांत के बारे में यही कैलीक्लीज़ का उत्तर है। हम पहले ही देख चुके हैं कि कैलीक्लीज़ का यह दृष्टिकोण कैसे बना और उसने किस तरह कुछ तो अंतर्राष्ट्रीय संबंधों में और कुछ पशु-जगत में अपने दृष्टिकोण के लिए आधार खोज निकालने की कोशिश की (पीछे अध्याय 3, पृ० 95-99)। अब देखना यह है कि इतनी सीधी और इतनी सशक्त आलोचना का प्लेटो क्या उत्तर देता है। यह उत्तर कैलीक्लीज़ के लिए ही उसका उत्तर नहीं है; उसमें उसके सिद्धांत का और स्पष्टीकरण भी निहित

है। प्लेटो का तर्क है कि यदि हम यह सिद्धांत स्वीकार कर लें कि व्यक्ति ही इस बात की कसौटी है कि क्या कया है और क्या स्वीकार कया है, तो फिर यह निष्कर्ष निकलता है कि बहुत, जो सामूहिक रूप से थोड़ों की अपेक्षा अधिक शक्तिशाली होते हैं, सामूहिक रूप से अधिक अच्छे भी होते हैं और तर्कगुंथला को आगे बढ़ाएँ तो इसी आधार पर यह भी निष्कर्ष निकलता है कि अधिक शक्तिशाली होने के नाते उन्हीं का दृष्टिकोण अधिक अच्छा भी है। परंतु, उनके दृष्टिकोण के अनुसार समानता असमानता से अच्छी है और अग्राय करने की अपेक्षा अग्राय सहना ज्यादा अच्छा है; और अपने सिद्धांत को ही आधार मानें तो कैंथोक्लीज की ये सिद्धांत स्वीकार करने होंगे (488 C—489 B)। इस अनिवार्यता से ध्वने के लिए वह अपना पैतरा बदलता है। पहले के तर्क में शक्ति के अधिकार का मतलब था—संस्था का अधिकार। उसकी जगह अब वह उसका मतलब करता है—गुण का अधिकार; और अब वह यह संशोधित सूत्र अपनाता है कि जो लोग अधिक गुणी हैं यानी जिनके पास अधिक ज्ञान है, उन्हीं के हाथ में सत्ता रहनी चाहिए। यह ऐसा सूत्र है जिस पर प्लेटो को स्वभावतः कोई आपत्ति नहीं है; शर्त यह है कि इसे अभिजात-तन्त्रीय अर्थ में नहीं, प्लेटो के अर्थ में ग्रहण किया जाए यानी यहाँ अधिक अच्छा का अर्थ हो नैतिक दृष्टि से अधिक अच्छा; और अधिक ज्ञानवान् का अर्थ हो दार्शनिक ज्ञान की दृष्टि से अधिक ज्ञानवान्। इसमें एक और शर्त है—सूत्र से सकेत मिलता है कि अधिक ज्ञानी व्यक्ति को शासन करने का अधिकार (अथवा कर्तव्य) है; उसे अपने शासन द्वारा लाभ अर्जित करने का अधिकार नहीं है। इन शर्तों को एक दृष्टांत के रूप में व्यवहृत किया गया है। यदि खाने का एक ढेर हो और उसे बाँटा जाना हो, तो निश्चित है कि हम बाँटने का यह काम सबसे योग्य व्यक्ति को सौंपेंगे; लेकिन सबसे योग्य व्यक्ति होगा एक चिकित्सक जिसे हमारे शरीरों की और उनकी आवश्यकताओं की भी कुछ जानकारी हो। पर इसका यह नतीजा नहीं निकलना चाहिए कि चूंकि उसे खाना बाँटने का अधिकार है, अतः वह स्वयं औरों से ज्यादा हिस्सा ले (489 B—491 A)। पर कैंथोक्लीज की इन दोनों शर्तों पर आपत्ति है। उसकी स्पष्टीकरण है कि जब मैंने अधिक ज्ञानवान् कहा, तब मेरा अर्थ केवल अधिक ज्ञानवान् व्यक्ति से न था; मेरा मतलब तो एक ऐसे व्यक्ति से था जिसमें अधिक पौरुष हो और जो अधिक चरित्र-बल से मंगल हो; और जब मैंने सत्ता धारण करने की चर्चा की थी, तब मेरा मंशा सिर्फ यह न था कि चरित्र-बल से युक्त बौद्धिक शक्ति का शासन हो, बल्कि यह भी था कि शासन के द्वारा उन शक्ति का लाभ भी हो। खाने का ढेर खाने का ढेर भर है, पर राज्य तो राज्य है; और कोई भी व्यक्ति तब तक राज-राज को अपने हाथ में नहीं लेगा जब तक कि यह काम उसके लायक

1. यहाँ प्लेटो वही दृष्टिकोण व्यवहृत करना चाहता है—जो रिपब्लिक के आरंभ में भी व्यक्त हुआ है—कि कस्य का प्रत्येक साधक अपने निजी लाभ के लिए नहीं, अपने कला-विषय के लाभ के लिए काम करता है। यदि वह अपने निजी लाभ के लिए भी काम करे, तो वह एक और, अतिरिक्त कला की साधना करना है—वह अपने कौशल का किराया वसूल करता है ताकि उससे अधिक से अधिक लाभ उठाया जा सके।

न हो और उससे उसे निजी लाभ न हो।¹ प्लेटो का जवाब है कि यह तो असल में सुखवाद का सिद्धांत हुआ। निजी लाभ का अमली अर्थ है निजी सुख; मुनाफे को अपना उद्देश्य बना लेने का अर्थ है—सुख के लिए जीना। कैलीक्लीज इस निष्कर्ष को स्वीकार करने के लिए और सुखवाद के सिद्धांत के पक्ष में भरसक बिना लाग-लपेट के आग्रह करने के लिए तैयार है। आत्म-मंथन किमी भी काम का सद्गुण नहीं। जीवन का सर्वश्रेष्ठ मार्ग यह है कि आप अपनी तुष्णाओं को बढ़ने दें—यहाँ तक कि बढ़ते-बढ़ते वे दैत्य-रूप हो जाएँ और फिर आप में इनकी मूम-बूम और इतना अडिग साहस होना चाहिए कि आप इन दैत्यों को मृत कर सकें (491 E—492 A)। हम सुखवादी दृष्टिकोण के विरोध में प्लेटो ने जो तर्क दिए हैं, यहाँ हम उनकी चर्चा नहीं कर सकते²। जहाँ तक हमारा संबंध है यह समझ लेना पर्याप्त होगा कि यह कैलीक्लीज जैसे बचना राजमर्मज्ञ के आचरण का निष्ठात है और प्लेटो के मत से सभी राजनीतिज्ञ—कम से कम इस प्रकार के राजनीतिज्ञ—मूलतः स्वार्थपरायण अहंवादी होते हैं।

हम देख चुके हैं कि बचना राजमर्मज्ञ अपने जीवन में व्यक्तिगत सुख की निधि का प्रयत्न करता है। अब हमें यह भी देखना है कि वह अपने जीवन में असुख लोगों को प्रसन्न करने की भी कोशिश करता रहता है। पहले-पहल देखने पर यहाँ कुछ अंतर्विरोध लग सकता है। एक ओर तो हमें कहा जाना है कि राजनीतिज्ञ अपने निजी लाभ के लिए शासन करता है और मनुष्य के हित की उपेक्षा करता है। दूसरी ओर यह भी कहा जाता है कि वह मनुष्य की प्रसन्न रखने में अपनी शक्ति का उपयोग करता है (502E)। यह अंतर्विरोध देखने भर का है और यदि हम दो बातें याद रखें, तो इसका तुरंत समाधान हो जाता है। पहली बात यह है कि राजनीतिज्ञ के कार्य-स्वातंत्र्य की एक नियत सीमा होती है—जनता की प्रभुता; और दूसरी बात यह है मनुष्य को प्रसन्न रखना वही बात नहीं है जो मनुष्य को लाभ पहुँचाना है³।

1. अस्तु, कैलीक्लीज का तर्क है कि शासक को अपनी सत्ता का प्रयोग दूसरों से अधिक पाने के लिए और अपना गौरव बढ़ाने के लिए करना चाहिए। बाद के एक अवतरण में प्लेटो ने उस पर आरोप लगाया है कि उसने उपायमिति की उपेक्षा की है और यह बात मुला ही है कि देवों और मानवों में उपायमितीय समानता का तर्क सबसे अधिक शक्तिशाली है (508 A)। यह आनुवांशिक समानता का सिद्धांत है जिसकी पुनरावृत्ति रिपब्लिक (आगे अध्याय 11 (ड)) में हुई है और सॉज (आगे अध्याय 15 (ग)) में भी।
2. इनमें सबसे सरल-सीधा तर्क यह है कि आत्म-परितोष का जीवन निरंतर अभाव का जीवन है। यह सुखवाद का विरोधाभास है। सुखवादी चलनी को भरने की कोशिश करता है। एक अन्य रूपक में उसके जीवन की तुलना निश्वर से की गई है जिसमें पानी हमेशा जाता-जाता रहता है। फिर एक और भट्टे दृष्टांत में उसकी तुलना ऐसे व्यक्ति से की गई है जिसके हमेशा खुजली होती रहती है और जो हमेशा नोचता रहता है (494 B—D)।
3. रूसो की शब्दावली में प्रत्येक की इच्छा वही चीज नहीं है जो सामान्य इच्छा है और पहले का परितोष वही चीज नहीं है जो दूसरे की प्राप्ति, और राजमर्मज्ञ का सच्चा काम यही है।

जो राजनीतिज्ञ अपनी पीढ़ी में बुद्धिमान होता है, वह जो भी निजी लाभ प्राप्त कर सकता है, करता है। पर जनता की प्रश्रुता हमेशा उसकी सीमा होती है और वह अपने इसी प्रभु के सुख की व्यवस्था करके उसके बदले में निजी लाभ प्राप्त करता है। उसके तौर-तरीके उन आदमी जैसे होते हैं जिसने अपने को किसी तानाशाह के हाथ की कठपुतली बना लिया हो और जिसने अपने स्वामी की निकृष्टतम वासनाओं को तृप्त करके सफलता प्राप्त की हो (510 D)। प्लेटो की दृष्टि में एथेंस के सार्वजनिक जीवन की आदर्शोक्ति सीधी-सादी है : “हम जनता के अधीन हैं : हम अपने स्वामियों को खुश रखना चाहिए”। संगीतकार, नाटककार और राजमर्मज्ञ सबकी समान रूप से यही आदर्शोक्ति है। संगीतकार सार्वजनिक प्रतियोगिताओं के लिए संगीत रचता है, उसे अपने श्रोताओं को प्रसन्न करने की उत्सुकता होती है। नाटककार बड़े गंभीर भाव से सरह-सरह की देखियाँ बघारता है पर चलाता वह भी इसी नीति पर है। वह अपने नाटक प्रेक्षकों के लिए लिखता है; और यदि हम इन नाटकों में से संगीत, लय और छंद के सारे सहायक साधन निवाल दें, तो हम देखेंगे कि वे केवल असंस्कृत बाणी-विलास रह जाते हैं (502 D¹)। राजमर्मज्ञ संगीत-भवन और रंगशाला के उदाहरण पर चलता है और लोक-मनोरंजक की भूमिका निभाता है। सफलता और लोकप्रियता की धुन में वह यह भूल जाता है कि उसका काम बड़ी ऊँचा है। उसका काम यह है कि अपने साथी-नागरिकों को उसने जिस ढंग का पाया हो, वह उन्हें उससे कहीं अच्छे आदमी बना कर जाए और उनके मन को संतुलन और व्यवस्था के ऐसे उत्कृष्ट वरदान दे जाए जो न्याय और संयम की नहीं बल्कि हर तरह के उत्कर्ष और सद्गुण के जनक और निर्माता होते हैं (504 D : 506 D)। (उसे भानूम हो तो) उसका काम ज्वार के साथ तैरना नहीं है; उसका काम तो उससे उल्टी दिशा में तैरना है। जो चीज सबसे अच्छी हो, उसके पक्ष में खड़े होने और बोलने के लिए उसे तैयार रहना चाहिए—चाहे वह किसी को प्रिय लगे या अप्रिय। उसे प्रयत्न करना चाहिए कि वह लोगों को अपनी हीन इच्छाएँ तजने के लिए बाध्य कर दे। उसमें इतना साहस होना चाहिए कि वह देश को उसकी अपनी भलाई की खातिर ‘दंड’ दे और उसे प्रयास करना चाहिए कि वह अपने साथी-नागरिकों को स्वतंत्र होने के लिए लाचार कर दे (505 B—C)।

एथेंस के समूचे इतिहास में एथेंस के राजमर्मज्ञों का आचरण इससे कितना भिन्न रहा है ? केलीबन्जीज स्वयं भी राजमर्मज्ञ है और उसने बिना किसी लाग-लपेट के उन सिद्धांतों का उल्लेख कर दिया है जिन पर एथेंस के राजमर्मज्ञों ने हमेशा अमल किया। वर्तमान राजमर्मज्ञों को दोष देना आसान होता है और उन्हें जो दोष दिया जाता है, वे उस सबके पात्र भी हैं। लेकिन, इसका मतलब यह बिल्कुल नहीं कि उनके पूर्ववर्तियों को अभियोग से बरी कर दिया गया। “जब भीषण विपत्ति आएगी” (प्लेटो यह बात घटना के बाद लिख रहा है पर उसने सॉक्रेटीज के मुँह से भविष्य-

1. लांज में यह तक फिर आया है और वहाँ उसका विस्तार भी हुआ है। वहाँ प्लेटो ने नाटक में ‘रगमच-तंत्र’ और राजनीति में लोकतंत्र को समकक्ष रखा है (आगे तुलना कीजिए, अध्याय 13 (D))।

घापी कराई है) “जब एथेंस के लोग जो कुछ उन्होंने जजिन किया है वहीं नहीं, बल्कि उनके पास जो पुरानी संपदा है वह भी लो बेंठेंगे, तब वे कंतीक्लीज, एल्मिबियाडिज और अपने युग के समस्त राजमर्मज्ञों को दोष देंगे”; लेकिन वे मूल अपराधियों को भूल जाएंगे—राजमर्मज्ञ तो उनके पाप में बस भागीदार रहे होंगे (519 A)। हो सकता है पुराने राजमर्मज्ञ अपने नगर को जहाजों, प्राचीरों और शस्त्रागारों से लैस करने में अच्छे रहे हों (517 C), पर उसे सद्गुण से राजाने-संवारने की दृष्टि से वे क्यादा अच्छे न थे। एथेंस में भ्रष्टाचार का बोलवाला तो साइमन के समय का, और उससे भी पहले पैमिस्टोक्लीज के समय का और उससे भी पहले मिल्टिआडीज के समय का है* (503 B—C : 516 D—E)। एथेनी सोबर्बता की सबसे बड़ी विभूति पैरीक्लीज के विरुद्ध भी प्लेटो का यही आरोप है (515 D—516 C)। स्वयं सतोष पाने के लिए उसने लोगों को भी सतुष्ट किया। एथेंस में सिरमीर बनने के लिये उसने लोगों को पैसा दिया और उन्हें आलसी, कायर, वाचास और लासधी बना दिया। उसने अपने साथी-नागरिकों को घेहतर बनाने के बजाए यदतर बना दिया। यह बात उनके अपने उदाहरण से ही सिद्ध हो गई। एथेंस के लोग श्रेष्ठ में भरकर अंत में उसके ऊपर ही टूट पड़े क्योंकि घटना-क्रम उनकी मर्जी के माफिक नहीं चल रहा था। यदि पणुओं के किसी झुंड का चरवाहा (और अनंतोगरवा, राजमर्मज्ञ भी मानव-भुङ्ग का चरवाहा ही होता है¹) इस तरह का आचरण करता, यदि वह अपने झुंड को इस हद तक हाथ से निकल जाने देता और अपने प्रबंध से उसे इतना हिंस्र बना देता कि वह उल्टा उसी के ऊपर टूट पड़ता और उसके टुकड़े-टुकड़े कर देता, तो हम निश्चय ही उसे अच्छा चरवाहा नहीं मान सकते। क्या हम पैरीक्लीज को अच्छा चरवाहा कह सकते हैं? “ऐसा कोई आदमी नहीं दिखाई पड़ता जिसने कभी इस नगर की राजनीति में अपने आप को अच्छा आदमी सिद्ध किया हो” (517 A)। “किसी नगर में एक भी ऐसा नेता नहीं मिलता जिसे नगर ने सम्भवतः अन्यायपूर्वक दंड दिया हो—उसी नगर में जिसका वह नेता है” (519 C)। निराशा के क्षणों में प्लेटो को उजासे की कोई किरण नहीं दिखाई देती, सभी राजमर्मज्ञ घोखेबाज हैं। उन्हें खाने-पीने और पहनने-ओढ़ने की चीज जुटाने की ही चिंता सदा रही है और रहती है। वे चिन्तित और व्यायाम की आवश्यकता को भूल जाते हैं और हमेशा से भूलते आए हैं। वे सेवकोचित और गीण कलाओं की साधना करने के लिए तो प्रस्तुत हैं; पर वे सही विधान और सच्चे श्याय-प्रशासन द्वारा लोगों की आत्मा को पूर्ण स्वास्थ्य प्रदान करने वाली शासकोचित और प्रभुतासंपन्न कला से

* साइमन, पैमिस्टोक्लीज और मिल्टिआडीज तीनों ही एथेंस के विख्यात सेनापति और राजमर्मज्ञ थे। युद्ध-कौशल और राजनैतृत्व में अग्रणी होने पर भी इमाक व्यक्तिगत नैतिक आचरण सदिग्ध था और इनके लिए इन तीनों को ही समय-समय पर दंड दिया गया। इन तीनों ने एथेंस की भौतिक और सैनिक उन्नति करने में तो कोई कसर नहीं छोड़ी थी, पर एथेंस के राजनीतिक जीवन में भ्रष्टाचार का भी बीज इन्होंने बोया था।

1. पॉलिटिक्स (भाग अध्याय 12 (क)) में इस विचार की पुनरावृत्ति हुई है और वहाँ इसका विस्तृत विवेचन हुआ है।

कतराते हैं। सही विधान और सच्चे न्याय-प्रशासन का आत्मा के लिए वही महत्व है जो व्यायाम तथा चिकित्सा का शरीर के लिए। "उन्होंने नगर को बंदरगाहों और कर से प्राप्त धन-शैलव (राजस्व) से भर दिया है¹ : उन्होंने न्याय और संयम के लिए बिल्कुल जगह नहीं छोड़ी है (519 A)"।

यह है एपेंस का अजीब। (प्लेटो साफ़ेटीज में कहनवाता है कि) आज जो आदमी राजमर्मत बनना चाहे, उसे आने आपसे यह सवाल पूछना चाहिए कि वह राज्य का चिकित्सक बनेगा और उसके सदस्यों को अच्छे न अच्छा बनाने की भरसक कोशिश करेगा या सिर्फ़ सेवक और चाटुकार की भूमिका निभा कर ही उसे संतुष्ट हो जाएगा (521—A)। साफ़ेटीज ने अपने आप से यह सवाल पूछा है और इसका वही जवाब दिया है जो इसका एक-मात्र संभव जवाब है। वह चिकित्सक की भूमिका निभाना चाहेगा और उसकी आदर्शोक्ति होगी: "लोग बीमार हैं: आइए, हम आने स्वामियों को चंगा करें।" वह एपेंस के उन इने-गिने लोगों में से है—और शायद अपनी तरह का अकेला ऐसे ही है—जिसने राजनीति की सच्ची और शुद्ध कला की ओर ध्यान दिया है। अपनी पीढ़ी का वही एक राजमर्मतज्ञ है। वह जानता है कि उसे पुरस्कार जरूर मिलेगा। चूंकि उसने जो कुछ किया है अपने स्वामियों को खुश करने के लिए नहीं, सुधारने के लिए ही किया है, अतः जिन झूठे राजनीतिज्ञों की उसने सानव-मलामत की है, 'वे उसे कटघरे में खड़ा करेंगे जैसे किसी हसबाई के अग्यारोपण पर छोटे-छोटे बच्चों की अदालत में चिकित्सक पर मुकदमा चलाया जाए, और अभियोग यह हो कि वह कड़वी दवाएँ देता है और मिठाई से परहेज करने को बहता है" (521 D—522E)। उस दिन यह कहना बुरा होगा कि मैंने तो ठीक काम किया था; मैंने तो जो कुछ किया तुम्हारी भलाई के लिए किया था। अदालत इस सफाई को नहीं मुनेगी।

फिर भी हम यह सोच सकते हैं कि एक और दृष्टिकोण से साफ़ेटीज शायद पहला ऐसा व्यक्ति होता जो राजमर्मत की उपाधि अस्वीकार कर देता। भले ही उसका नैतिक प्रयोजन सही रहा हो, पर वह तो खुले आम कहता था कि मेरा एक-मात्र ज्ञान तो अपने अज्ञान का ज्ञान है। तब, हो सकता है वह यही कह देता कि मेरे पास आवश्यक ज्ञान और प्रशिक्षण नहीं है। प्लेटो का कहना है कि सच्चा राजमर्मत वही हो सकता है जो यह सिद्ध कर सके कि उसने राजनीति-कला की प्रशिक्षा पाई है; और उसे यह भी दिखा देना चाहिए कि बड़ी-बड़ी चीजों में अपनी कला का उपयोग करने से पहले वह छोटी-छोटी चीजों में सफलता के साथ उसका उपयोग कर चुका है। यही बात प्लेटो से भी पहले उसका गुरु हमेशा कहा करता था—जिसने शिल्प-कला की प्रशिक्षण पाया हो और जो अपनी बनाई हुई अच्छी-अच्छी इमारतों के रूप में अपने कौशल का प्रमाण न दे सकता हो, उसे मकान बनाने के लिए शिल्पों के रूप में कभी भी नहीं

1. 'राजस्व' शब्द से अभिप्राय उस कर से है जो एथेनी साम्राज्य के 'मित्र राज्य' दिया करते थे। लगता है कि प्लेटो की भाषा में साम्राज्य की निंदा या भाव निहित है। जब उसने गोलियास की रचना की थी, तब तक यह साम्राज्य हाथ से निकल चुका था। 'भोषण विपत्ति' और 'संपदा खो बैठने' से उसका संकेत पेलोपोनेशियाई युद्ध के अंत में साम्राज्य की हानि से है।

चुना जाएगा। यही बात निश्चय ही राजमर्मज्ञ पर भी लागू होती है और हम यह तर्कना कर सकते हैं कि उसने भी अपनी कला का प्रशिक्षण पाया हो और वह भी अपने काम में कौशल का परिचय दे सके (514 A—515 A)। कोई कला जिस विषय को न समझता हो, उस पर उसे परामर्श देने का दम नहीं भरना चाहिए और न उस समय समा की कार्यवाही में अपनी टांग अडानी चाहिए जब किसी विशेषज्ञ को किसी पद पर चुनने का सवाल पेश हो। हम तरह का चुनाव करना विशेषज्ञों का काम है। जब शिखी या सेनापति को चुनना हो, तब कलाओं को नहीं, बल्कि शिखियों और सेनापतियों को ही परामर्श देना चाहिए (455 A—B)। जब आप इमर्तबान बना रहे हों, तब घटा बनाना सीखने की कोशिश करना वहाँ की अन्तर्मशी है (514 D) ? और राजमर्मज्ञ को चाहिए कि पहले वह व्ययक्तिक उद्यम से स्वयं को पद के योग्य बना ले और इसके बाद ही उस पद का बोझ उठाने के लिए आगे बढ़े। इसलिए, हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि राजमर्मज्ञ के लिए दो बातें आवश्यक हैं—एक तो सही नैतिक प्रयोजन—जिसके लिए निस्वार्थता चाहिए और जो उसे अपने साधो-नागरिकों की सुहावली के लिए काम करने की प्रेरणा देता है; और दूसरे अपने व्यवसाय का पूरा ज्ञान—जिसके लिए विशिष्ट कौशल और नियमित प्रशिक्षण की जरूरत होती है। यदि शासन को कला के रूप में ग्रहण किया जाए और यह कला सच्ची कला हो—दिखावटी कला न हो—तो इस धारणा में इन दोनों बातों का संगम हो जाता है और वे मिलकर एक हो जाती हैं। जब एक बार यह बात मन में जम जाए कि समाज-जीवन के पथ-प्रदर्शन के लिए एक निश्चित कला है, एक परम ज्ञान ऐसा है जिसका लक्ष्य लोगों को यह बताना है कि वे अपने कर्मों द्वारा कौन-सा प्रयोजन साधें और इस तरह जिसका लक्ष्य उनका उन्नयन करना हो, जब एक बार यह बात समझ ली जाए कि राजमर्मज्ञों के लिए इस कला में निश्चित प्रशिक्षण की जरूरत है, तब सब कुछ हाथ आ जाता है। तब राजमर्मज्ञ ऐसे नौसिलिए और अनाड़ी न रहेंगे जो सोचें कि राजनीति में हर आदमी की गति हो सकती है। वे अपनी उदात्त वृत्ति के लिए परिश्रमपूर्वक प्रशिक्षण प्राप्त करेंगे, वे अपने निजी लाभ के लिए हाथ-पैर मारना छोड़ देंगे क्योंकि कला का प्रशिक्षण पाने और

1. यहाँ प्लेटो और अरिस्टाटल के विचारों का तुलनात्मक अध्ययन रोचक होगा। पॉलिटिक्स (III, II, 10—13; 1281, b 38—1282, a 14) में अरिस्टाटल ने युक्ति दी है कि व्ययक्ति स्वयं विशेषज्ञ नहीं है, पर जिसे विशेषज्ञ की बनाई हुई चीजों का इस्तेमाल करना पड़ता है, वही विशेषज्ञ का सबसे अच्छा चुनाव कर सकता है। प्लेटो की युक्ति में विशेषज्ञ के महत्त्व के बारे में प्लेटोवादी मत व्यक्त हुआ है: अरिस्टाटल का (राजनीति में भी और कला-संबंधी मामलों में भी) विशेषज्ञ में कम और सामान्य निर्णय में अधिक विश्वास है। प्लेटो ने जब आप इमर्तबान बना रहे हों, तब घटा बनाना सीखने की जिस कहावत का उल्लेख किया है, उसके जवाब में अरिस्टाटल का वह सिद्धांत रखा जा सकता है जो उसने नीतिशास्त्र के बारे में (और लक्षण द्वारा राजनीति के बारे में भी) निर्धारित किया है—“हम काम करते-करते सीखते भी जाते हैं।” (एथिक्स, 1103, a 32—3)। इस सिद्धांत का बड़ा भारी महत्त्व है। उदाहरणार्थ, इसमें उन वर्गों के लिए भी मताधिकार उचित माना गया है, जो तब तक मताधिकार का उपयोग नहीं समझ पाते जब तक उनका वास्तव में उपयोग न करें।

कला की साधना करने से वे यह समझ जाएंगे कि उनका काम अपनी कला के विषय की भलाई के लिए प्रयत्न करना है; और आखिरी बात यह है कि वे अपने स्वामियों की चाटुकारिता बंद कर देंगे क्योंकि वे जान जाएंगे कि उनकी कला उन्नयन के लिए है, चाटुकारिता के लिए नहीं।

गॉर्जियास का यही रुक है और इस तरह प्लेटो यह सिद्ध करने की कोशिश करता है (जैसा कि उसने प्रोटैगोरस में प्रमाणित करने का प्रयत्न किया है) कि सद्गुण की, सच्ची राजनीति-कला की, शिक्षा तो दी ही जा सकती है। इस तरह के प्रतिपक्ष की यही भारी आवश्यकता भी है। इस तरह अंत में सप्रेमीय की बात का औचित्य सिद्ध कर दिया गया है और भावी सुधार की दिशा का भी संकेत दे दिया गया है। भूदो शिक्षा को उखाड़ फेंकना चाहिए और कुतर्क-कला का निषेध होना चाहिए। भूदो राजमर्मज्ञों को जो अपने कार्यों द्वारा इस तरह की शिक्षा के भूल में निहित स्वार्थवाद के सिद्धांत का उदाहरण प्रस्तुत करते हैं, काम-काज के संचालन का अधिकार नहीं देना चाहिए। अज्ञान की जगह ज्ञान की प्रतिष्ठा होनी चाहिए—सच्ची शिक्षा द्वारा दिए जाने वाले सच्चे ज्ञान की; और जिन लोगों के हृदय और मस्तिष्क में यह ज्ञान अपना आसन जमा ले, उन्हीं लोगों को उसके आलोक में मानव-जीवन का पथ-प्रदर्शन करना चाहिए। अब हम रिपब्लिक की ओर देखें तो पाएंगे कि वहाँ इन सारे सुझावों का संकलन किया गया है, उन्हें एक सूत्र में बाँधा गया है; वहाँ सच्चा ज्ञान, सच्ची शिक्षा और सच्चे राजमर्मज्ञ सभी के उदाहरण प्रस्तुत किए गए हैं। हमने अब तक प्लेटो की जिन रचनाओं पर विचार किया है, वे या तो निषेधात्मक हैं या फिर भूमिका के रूप में हैं। रिपब्लिक में भावात्मक शिक्षा दी गई है और यही वह भवन अस्तित्व में आया है जिसकी ये सब बुनियादें हैं।

जिस समय गॉर्जियास की रचना की गई थी, उस समय प्लेटो के मन में न्याय व्यवस्था नीतिपरायणता के राजनीतिक आदर्श का एक विश्व बन चुका था और उसे यह विश्वास हो चुका था कि उसकी सिद्धि उपयुक्त परिस्थितियों और उपयुक्त प्रशिक्षण पद्धति पर निर्भर है। किंतु आदर्श से दो काम निकल सकते हैं: मौजूदा परिस्थितियों को निराले-परालने और उनकी लानत-मलामत करने के लिए वह एक मापदंड हो सकता है, उनकी आलोचना के लिए एक सूत्र बन सकता है या वह सुधार के लिए एक प्रतिमान और भविष्य की आशा का रूप ले सकता है। गॉर्जियास में न्याय के आदर्श का उपयोग इनमें से पहले प्रयोजन की पूर्ति के लिए किया गया है। इस ग्रंथ में एथेंस नगर को बुरा-भला कहा गया है पर उसमें आदर्श नगर का सही रास्ता नहीं बताया गया। प्लेटो को सिद्धांतों का तो स्पष्ट ज्ञान है; पर अभी वह उन्हें कार्य-रूप में परिणत करने का भार्य नहीं जानता। अपने सातवें पत्र में उसने बताया है कि राज्यों के वर्तमान रूप से मुझे विरक्ति हो गई है पर मैंने अभी यह सोचना आरंभ नहीं किया है कि आदर्श राज्यों का निर्माण कैसे हो सकता है। इसी पत्र में प्लेटो ने लिखा है कि उसने इस बारे में दीर्घ ही चिंतन आरंभ कर दिया था। उसे यह जरा भी विश्वास नहीं हुआ है कि आदर्श का राज्य इस दुनिया का राज्य नहीं होता और

दर्शन का जीवन मृत्यु की भूमिका होती है¹। गाँजियात्र में तो कुछ ऐसा लगता है मानो अपने घुन हो बैठने के बारे में प्लेटो न अपनी सफाई पेस की हो। जब कैसी-बनोज उन दार्शनिकों की गिरफ्तो उड़ाना है जो किसी एवान होने में तीन-चार छोरों की छोटी-सी मडली से गुन-घुन बातें करते रहते हैं (485 E), तब साम्य उसम प्लेटो द्वारा अपने ही ऊपर लगाया गया अमियोग परिलक्षित होता है। जब साफ्रेटीज कैसीबनोज से कहता है कि दार्शनिक होने हुए भी वही अरुनी पीढ़ी का एक-मात्र राज-ममंज है, तब वह प्लेटो के अपने ही ऊपर लगाए गए दोषारोप के विरुद्ध प्लेटो का बचाव प्रस्तुत करता है²। लेकिन, उसके मन में एक नई आशा और अपने आदर्श के स्वप्न के बारे में एक अधिक मायार धारणा बनने लगी थी। उसने रिपब्लिक की योजना ही सेवार नहीं की, उसने सितली की यात्रा भी की और अक्रादमी की स्थापना भी। अतःतोएत्वा उसने देखा कि दर्शन मृत्यु की नैवारी नहीं, वह तो जीवन की एक पद्धति है। प्लेटो का शेष जीवन दा ही कामों में बीता : एक तो इस जीवन पद्धति के प्रचार में और दूसरे मानव जाति की सेवा द्वारा अपने आदर्श की सिद्धि में।



1. फ्राएडो, 64 से तुलना कीजिए। गाँजियात्र, 493 A तथा 522 E और मागे से भी तुलना कीजिए। पिपाएटेदस (174—6) में दार्शनिक जीवन से संबद्ध अवतरण भी देखिए।
2. टॉमसन ने अपने संस्करण में कहा है कि प्लेटो ने गाँजियात्र में अपने मित्रों के सामने अपने राजनीति से अलग रहने की सफाई पेस की है। इन मित्रों ने प्लेटो से आग्रह किया था कि वह राजनीतिक जीवन अपनाए और “सार्व-जनिक सभाओं में या न्यायालयों में भाग लेने की शक्ति का विकास करे.. साफ्रेटीज की इस गुण के अभाव के कारण ही प्राणदंड मिला था।” (प्रस्तावना, पृ० XXXI)। इस दृष्टि से देखने पर 521E में साफ्रेटीज की नियति का जो उल्लेख हुआ है, वह इस बात का संकेत है कि यदि प्लेटो भी दर्शन की साधना में रत और राजनीति में विरत रहा, तो उसकी भी वही गति हो सकती है (नाटोप से भी तुलना कीजिए, पृ० ६०, पृ० 15)। मेरा निवेदन है कि जिस चीज ने प्लेटो को सार्वजनिक निंदा के डर से भी अधिक परेशान कर रखा था, वह यह डर था कि अगर वह उच्चतम आदर्श तक न पहुँच पाया और कर्ममय जीवन न अपना सका—और उसे संदेह था कि शायद कर्ममय जीवन ही अनतोयत्वा उच्चतम जीवन हो—तो वही उसकी अंतरात्मा ही उसे न धिक्कारे। यूयोडिमस (306) में एक रोचक अवतरण है जिसमें प्लेटो ने दर्शन और राजनीति के समन्वय की संभावना पर विचार किया है। यह सही है कि उसके मन में ईसोफ्रेटीज के ढंग के वक्ता हैं जो आपे दार्शनिक है और आपे राजनीतिज्ञ। लेकिन उसने जो सवाल उठाया है, उसका एक व्यापक शेष भी है।

रिपब्लिक और उसका न्याय-सिद्धांत

- (क) रिपब्लिक की योजना और उद्देश्य
- (ख) न्याय में स्पृत सिद्धांत
 - (1) सिकालस का सिद्धांत :
परपरावाद (327—36 A)
 - (2) प्रोसोमेकस का सिद्धांत : आमूल
परिवर्तनवाद (336 A—
354 C)
 - (3) ग्लॉकन का सिद्धांत : धर्मक्रिया-
वाद (357—67 E)
- (ग) आदर्श राज्य का निर्माण
 - (1) राज्य में आर्थिक तत्त्व
 - (2) राज्य में सैनिक तत्त्व
 - (3) राज्य में दार्शनिक तत्त्व
- (घ) प्लेटोवादी राज्य के वर्ग
- (ङ) प्लेटोवादी न्याय

रिपब्लिक और उसका न्याय-सिद्धांत

(क) रिपब्लिक की योजना और उद्देश्य

प्लेटो ने रिपब्लिक की रचना अपनी प्रौढ़ावस्था में, चालीस वर्ष की आयु के आस-पास, की थी। वही कारण है कि यह ग्रंथ उसके अन्य सवादी की अपेक्षा पढ़ी अच्छा है। इसमें हमें उसके चिंतन की पूर्णता के दर्शन होते हैं। इस ग्रंथ के दो दीर्घक हैं — राज्य (पोलीतिया या सेंटिन में, रीस्पब्लिका)। यह ग्रंथ सामान्यतः इसी सेंटिन नाम से प्रसिद्ध है या 'न्याय-मीमांसा'। इन दो दीर्घकों के बावजूद यह नहीं समझ लेना चाहिए कि यह राजनीति-विज्ञान अथवा न्याय-शास्त्र का ग्रंथ है। यह राजनीति और न्याय-शास्त्र दोनों का ग्रंथ है पर उससे कुछ अधिक भी है। यह मानव-जीवन के पूर्ण दर्शन के प्रतिपादन का प्रयास है। मुख्य रूप से इसका संबंध कर्मरत मानव से है और इसलिए इसमें नैतिक और राजनीतिक जीवन की समस्याओं पर विचार किया गया है। लेकिन, मनुष्य अखंड इकाई है; उसके कर्म को उसके चिंतन से अलग करके नहीं समझा जा सकता। अतः रिपब्लिक चिंतनरत मानव का और उसके चिंतन के नियमों का भी दर्शन है। यदि इस दृष्टि से रिपब्लिक को मानव का संपूर्ण दर्शन समझा जाए, तो वह अखंड और समन्वित रचना लगती है। यदि उसके विभिन्न विभागों पर विचार किया जाए, तो वह अनेक रचनाओं में विभक्त होगी जिनमें से प्रत्येक रचना का अलग विषय होगा। इनमें एक ग्रंथ तत्त्व-मीमांसा पर है जिसमें श्रेय के विचार में सब चीजों की एकरता व्यक्त की गई है। एक ग्रंथ नैतिक दर्शन पर है जिसमें मानव-आत्मा की सद्गुणियों का अनुसंधान किया गया है और न्याय में उनकी अविधि तथा पूर्णता का प्रतिपादन किया गया है। एक ग्रंथ शिक्षा पर है। इसी ने कहा था, "रिपब्लिक राजनीति का ग्रंथ नहीं है; यह तो शिक्षा के विषय पर आज तक का सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ है।" एक ग्रंथ राजनीति-विज्ञान पर है। इसमें राज्य-तंत्र और सामाजिक समस्याओं का (विशेषकर विवाह और संपत्ति विषयक सामाजिक समस्याओं का) चित्रण है जिनके अनुसार आदर्श राज्य का नियमन होना चाहिए। अतः, एक ग्रंथ मानो इतिहास-दर्शन पर है। इसमें ऐतिहासिक परिवर्तन की प्रक्रिया समझाई गई है और बताया गया है कि आदर्श राज्य का कैसे धीरे-धीरे पतन होता है और वह अत्याचारी शासन का रूप धारण कर लेता है। लेकिन, ये सारे ग्रंथ एक ही सूत्र में बंधे हुए हैं क्योंकि तब तक ये सारे विषय एक थे। ज्ञान के अलग-अलग शाखाओं में कोई कटे-छूटे भेद अभी तक नहीं किए गए थे। अरिस्टाटल तक इनका

संकेत करके रह गया था; इन्हें व्यावहारिक रूप न दे सका था।¹ इस समय एक विषय तो था मानव-दर्शन और दूसरा था प्रकृति-दर्शन। प्रकृति-दर्शन मुकाबले में मानव-दर्शन के बराबर या उससे उच्चतर ही बैठता था। प्लेटो जिस सवाल का जवाब खोजने में लगा हुआ था, वह सवाल बस इतना-सा था—अच्छा आदमी कौन होता है और अच्छा आदमी कैसे बनता है? हो सकता है हमें लगे कि यह प्रश्न नैतिक दर्शन का है—वेबल नैतिक दर्शन का। किंतु, यूनानी के लिए यह बात साफ थी कि अच्छा आदमी राज्य का सदस्य भी होगा और राज्य का सदस्य बनाकर ही उसे अच्छा बनाया जा सकता है। इसलिए, पहले प्रश्न के बाद सहज ही दूसरा प्रश्न उठ खड़ा होता है—अच्छा राज्य कैसा होता है और अच्छा राज्य कैसे बनता है? इस प्रकार, नैतिक दर्शन ऊँचा उठकर राजनीति-विज्ञान के क्षेत्र में प्रवेश कर जाता है। वे दोनों मिलकर एक हो जाते हैं और तब उन्हें और भी ऊँच उठना होता है। साक्रेटीज के किसी भी अनुयायी के निश्चय यह बात बिल्कुल साफ थी कि अच्छे आदमी को ज्ञानवान् होना ही चाहिए। अतः, एक सीसरा प्रश्न उठ खड़ा होता है: अच्छे आदमी को अच्छा बनने के लिए किस चरम ज्ञान से संपन्न होना चाहिए? इस प्रश्न का उत्तर तत्त्व-मीमांसा दे सकती है और जब तत्त्व-मीमांसा इस प्रश्न का उत्तर दे चुकती है, तब चौथा प्रश्न उठ खड़ा होता है: अच्छा राज्य अपने नागरिकों को किन उपायों द्वारा चरम ज्ञान तक ले जाएगा—जो सदगुण की शर्त है? इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए एक शिक्षा-सिद्धांत आवश्यक है। चूंकि प्लेटो को अपनी शिक्षा-योजना को सत्तोपजनक रीति से कार्यान्वित करने के लिए सामाजिक परिस्थितियों में फिर से ताल-मेल बैठाना जरूरी लगता है, अतः यह अनिवार्य हो जाता है कि समाज-जीवन का पुनर्निर्माण हो और नई शिक्षा-नीति को नई अर्थ-नीति का बल प्राप्त हो²।

एक विद्वान्³ के अनुसार रिपब्लिक का मुख्य प्रेरणा-स्रोत सम-सामयिक पूंजीवाद के प्रति प्लेटो का विरोध-भाव था जिसके स्मान पर वह समाजवाद की नई व्यवस्था लाना चाहता था। इस दृष्टिकोण से रिपब्लिक अर्थशास्त्रीय ग्रंथ बन जाता है और इस सुझाव को प्रस्तुत करने वाले लेखक ने यह दिखा कर अपने मत की पुष्टि का प्रयत्न

1. उसने मेटाफिजिक्स, एथिक्स और पॉलिटिक्स नामक पुस्तक-पुस्तक ग्रंथ लिखे। परंतु राजनीति-विज्ञान और नैतिक दर्शन तो उसकी निगाह में फिर भी एक और अविभाज्य हैं। किंतु यह मानना पड़ता है कि नीतिशास्त्र और राजनीति-विषयक ग्रंथों के नाम ही अलग अलग नहीं हैं, वस्तु-तत्त्व की दृष्टि से भी उनकी प्रवृत्ति एक-दूसरे से दूर-दूर जाने की है। पॉलिटिक्स के IV—VII खंडों के मध्यार्धपरक स्वर पर नैतिक दृष्टिकोण का कोई प्रभाव नहीं दिखाई पड़ता।
2. संक्षेप में, रिपब्लिक 'मन का दर्शन' है—मन की समस्त अभिव्यक्तियों का; और आधुनिक काल की जिस कृति के साथ उसकी आपसानी से तुलना की जा सकती है, वह फिलॉसफी ऑफ माइंड के नाम से प्रसिद्ध हीगेल के दर्शन का वह अंश है जिसमें उसने चेतना और अंतरात्मा के रूप में मन की आंतरिक क्रियाओं का, विधि और सामाजिक नैतिकता के क्षेत्र (राज्य के क्षेत्र) में उसकी बहिरंग अभिव्यक्तियों का, और कला, धर्म तथा दर्शन के क्षेत्र में उसकी 'निरपेक्ष' गति-विधि का विवेचन किया है।
3. पोह्लमान, गैस्चकटे डेस एंडीकेन कोम्पुनिस्मस उंद सोज्जिअलिस्मस।

किया है कि सम-सामयिक यूनान में अल्पमंत्र और लोबनंत्र का संघर्ष¹ उसी तरह का है जैसे कि आजकल पूंजी और श्रम का संघर्ष और प्लेटो ने हमें इस संघर्ष की बुराईयों की तीव्र अनुभूति के तथा समाजवादी उपायों से इन बुराईयों का निवारण करने की चेष्टा के दर्शन होते हैं। लेसक के विचार में प्लेटो ने इसीलिए निजी संपत्ति की आलोचना की है और द्रव्य का प्रयोग बंद करने का सुझाव दिया है²। उक्त लेसक ने अरिस्टाटल की भी प्लेटो के समान इस सिद्धांत का समर्थन बना दिया है। यह सही है कि अरिस्टाटल समाजवादियों की संपत्ति की आलोचना का समर्थन नहीं करता, फिर भी (आलोचक का आग्रह है कि) वह जिनमें पर आधारित सरल अर्थ-व्यवस्था की पंरबी करता है; द्रव्य को उमने भी इत्तुन वैसे ही आलोचना की है जैसे प्लेटो ने और एक बात में वह प्लेटो से भी आगे बढ़ गया है—उमने व्यापार को एक तरह का लुटेरापन बताया है। यही सही है एक आपत्ति खड़ी हो जाती है—इन सिद्धांत का मननव होगा यूनानियों के आर्थिक जीवन की वही अधिक सरल परिस्थितियों में आधुनिक समाजवाद का आरोप: उस समाजवाद का जो उत्पादन की जटिल व्यवस्था के प्रति विद्रोह है। इसके जवाब में कहा जाता है कि यूनानी आर्थिक जीवन की परिस्थितियाँ सरल न थीं। नगर-राज्य में सात-व्यवस्था का काफी चलन था, कोरिथ जैसे नगर में विदेशों के साथ सामुद्रिक वाणिज्य जोरों पर था। मूंदखोरी का अर्थ सिर्फ यह न था कि उत्तरतमद किसानों को धन उधार दिया जाता हो; वह तो वाणिज्य में व्याप्त बड़ी व्यापक व्यवस्था थी। दार्शनिकों ने व्याज की जो आलोचना की है, उससे समाजवादी प्रचार की गंध आती है—वैसे ही प्रचार की जैसा आजकल मुनाफाखोरी की आलोचना के बारे में होता है। इस प्रकार, सिद्धांत में यूनानी अर्थशास्त्र के बारे में जो दृष्टिकोण परिलक्षित होता है, उसमें चाहे कितनी भी सचाई हो, लेकिन यूनानी राजनीति-चिन्ता के बारे में उसमें जो दृष्टिकोण व्यक्त हुआ है, उससे सहमत होना कठिन है और यह मानना भी मुश्किल है कि प्लेटो द्वारा प्रस्तावित राज्य-मुधार एक आर्थिक बुराई का आर्थिक सुधार है। प्लेटो आर्थिक प्रश्नों पर विचार तो कर सकता है पर वह उन्हें सदा ही ऐसे नैतिक प्रश्नों के रूप में देखता है जो नैतिक समाज के सदस्य की हैसियत से मनुष्य के जीवन पर असर डालते हैं। उदाहरण के लिए वह श्रम-विभाजन की सराहना करता है, लेकिन तुरत ही हमें पता चलता है कि श्रम-विभाजन में उसकी जो दिलचस्पी है, वह इस रूप में नहीं कि श्रम-विभाजन आर्थिक उत्पादन का एक तरीका है, बल्कि इसलिए है कि श्रम-विभाजन समुदाय के नैतिक बल्लाण का साधन है।

रिपब्लिक पर राजनीतिक अर्थ-व्यवस्था-विषयक विचारों के आरोप को चाहे हम भले ही स्वीकार न करें, किंतु यह तो हमें मानना ही पड़ेगा कि उसका सचमुच एक व्यावहारिक प्रयोजन है। उसकी रचना आशायक भाव से हुई है—विलेपण के रूप में नहीं, चेतावनी के रूप में और परामर्श के रूप में। रिपब्लिक कई दृष्टियों में एक

1. अमीरी और गरीबी (रिपब्लिक, 421)।

2. परंतु प्लेटो का कहना है कि केवल संरक्षक ही ऐसे होंगे जिनके पास सोना-चाँदी कुछ न होगा। प्लेटो के इस कथन से अनुमान किया जा सकता है कि राज्य के अन्य वग वहुमूल्य धातुओं का प्रयोग करते हैं।

शास्त्रार्थ है—ऐसा शास्त्रार्थ जिसमें सत्कालीन शिक्षकों और सम-सामयिक राजनीति के तौर-तरीकों के विरुद्ध तर्क दिए गए हैं। उसने जिन शिक्षकों का विरोध किया है, वे सोफिस्टों की नवोदिन पीढ़ी के शिक्षक हैं—मुख-मुख उसी ढंग के जिनका पहले ही गॉर्गियास में विषय हो चुका है। प्लेटो की दृष्टि में नीजवानों को बिराड़ने का असली गुनहगार सानेटीज न था, ये ही लोग थे। वे अपने व्याख्यानो से उन्हें बिगाड़ते थे, राजनीति का जो प्रशिक्षण देने का वे दम भरते थे, उससे बिगाड़ते थे; और यदि यूनान को उनके दिखाए हुए रास्ते से थपाना था, तो वह जरूरी था कि नीजवानों पर उनके प्रभाव को नष्ट किया जाए और उनकी शिक्षा का प्रतिकार किया जाए। (प्लेटो को लगता था कि) वे आत्म-तुष्टि की एक नई नीति अथवा 'म्याय' का प्रचार कर रहे थे। तदनुसार उनकी प्रवृत्ति थी कि राज्य की सत्ता को शासकों की आत्म-तुष्टि का साधन बना कर राजनीति का कार्याकल्प कर दिया जाए। इन सिद्धांतों के विरुद्ध प्लेटो ने म्याय की एक ऐसी धारणा प्रस्तुत की जिसके अनुसार वह आत्मा का एक गुण है—ऐसा गुण जिसके प्रताप से लोग हर सुख भोगने की और हर वस्तु से स्वायंपूर्ण परितोष पाने की निर्विवेक आकांक्षा को दबा देते हैं और सबके कल्याण के लिए अनन्य कर्तव्य पालन में जुट जाते हैं। प्लेटो ने इसी के अनुरूप राजनीति के विषय में भी अपनी धारणा प्रस्तुत की जिसके अनुसार राज्य अपने शासक की स्वायंपूर्ति का क्षेत्र न रह गया बल्कि एक ऐसा शरीर माना गया जिसका एक अंग वह स्वयं भी था, एक ऐसी सजीव इकाई जिसमें उसका अपना भी एक निश्चित कर्तव्य था। अब ऐसा न हो कि व्यक्तिवाद की धूल राज्य में फैले : उल्टे, व्यक्ति में ही समुदाय-भावना का संचार हो (क्योंकि प्लेटो की प्रतिक्रिया छोर तक पहुँचती है)। अब शासक को अपने निजी साध्यों की पूर्ति के लिए राज्य का प्रयोग नहीं करना चाहिए: आवश्यकता पड़ने पर राज्य को ही शासक से माँग करनी चाहिए कि यदि कहीं उस के स्वार्थ राज्य के स्वार्थों से भिन्न हों, तो वह सर्व-साधारण के हितों की बेदी पर उन्हें निछावर कर दे। पर, सचार्थ यह है कि इस प्रकार की कोई आवश्यकता न थी और इस तरह का कोई भेद भी न था। सच्चे राज्य में व्यक्ति अपने सभी-साध्यों के साध्यों की सिद्धि द्वारा ही अपने साध्यों की भी सिद्धि कर सकता है : "उसका व्यापक विकास होगा; वह अपने देश का भी उद्धार करेगा और अपना भी" (417 A)। उग्र सोफिस्टों की (और उग्रों की तरह तिनकों तथा सिरैनाइको की) शिक्षा ने राज्य और व्यक्ति के हितों के जिस पुराने सामंजस्य को भंग कर दिया था उसकी

1. इन सोफिस्टों ने, राज्य को एक व्यक्ति की तुष्टि में निरत अत्याचारी शासन का रूप देकर, राज्य और व्यक्ति में सामंजस्य बैठाना था। पर (यदि यह मान भी लिया जाए कि उन्होंने सचमुच सामंजस्य बैठाना था तब भी) उनके इस सामंजस्य का क्रम गलत था क्योंकि उन्होंने राज्य में सब लोगों का सामंजस्य स्थापित करने के बजाए राज्य को ही एक व्यक्ति के अनुरूप ढाला। फिर भी, इससे यह प्रकट हो जाता है कि, उपवादियों तक ने, राज्य और व्यक्ति का कितना घनिष्ठ संबंध माना था—यहाँ तक कि व्यक्तिवाद ने राज्य को नष्ट करने के बजाए अपनी धारणा के अनुसार उसके पुनर्निर्माण का प्रयास किया। सोफिस्टों की कल्पना जब सारे बच्चों को तोड़कर उड़ान भरती थी, तब भी वह अराजकतावाद तक नहीं पहुँच पाती थी।

प्लेटो की शिक्षा द्वारा फिर से प्रतिष्ठा हुई पर अब यह प्रतिष्ठा नए और पहले से ऊँचे घरातल पर हुई क्योंकि अब यह ऊपर उठकर सामंजस्य की सचेत भावना में परिणत हो गई है। संभव है प्लेटो और प्रसंगों में आभूषण परिवर्तनवादी और मुधारक लगता हो, पर इस प्रसंग में यह रुढ़िवादी है। उसका सद्मय यह सिद्ध करना है कि नैतिकता के शाश्वत नियम केवल 'रुढ़ियों' नहीं हैं जिन्हें 'प्रवृत्ति' के शासन का पथ प्रदास्त करने के लिए नष्ट कर दिया जाए। इसके बिन्दुल विपरीत वे तो मानव-आत्मा के स्वरूप में और गृष्टि-क्रम में समाई हुई हैं—इतनी गहरी समाई हुई है कि उन्हें उखाड़ फेंकना असंभव है। यही कारण है कि रिपब्लिक की योजना में मानव-मनोविज्ञान का और संसार की तरब-मीमांसा का समावेश हो गया है। उसके लेखक को दिताना है कि राज्य सधोन से एक जगह एकत्रित लोगों का अल्पवस्थित समूह भर नहीं होता कि जो व्यक्ति सबसे सबल हो वह उससे अनुचित लाभ उठाए। इसके विपरीत, राज्य तो उन आत्माओं का नमागम है जो बुद्धि की प्रेरणा से और आत्म-व्यवस्थाबद्ध किसी नैतिक साध्य की सिद्धि में प्रयत्नशील हो और जो लोग आत्मा के स्वरूप को जानते-समझते हैं, वे विवेकपूर्वक एवं निःस्वायं भाव से उन्हें बांछित साध्य को दिया में ले जाते हैं।

प्लेटो की दृष्टि में राज्य की सच्ची धारणा, उसकी सहज प्रवृत्त दशा यही है। पर उस समय के राज्य ऐसे बिन्दुल न थे। अतिशय व्यक्तिवाद की भावना केवल सिद्धांत में ही नहीं, यथार्थ जीवन में भी समा गई थी; और सोफिस्ट इसीलिए लोक-प्रिय हो गए थे कि जो कुछ वातावरण में व्याप्त था उसे उन्होंने ग्रहण कर लिया था¹। प्लेटो को लगता था कि यूनान के सम-सामयिक राज्य अपने सच्चे स्वरूप को खो बैठे हैं और अपने सच्चे लक्ष्य को भूल चुके हैं। इन राज्यों का जो यथार्थ स्वरूप था और जिन लक्ष्यों की साधना में वे वास्तव में सगे हुए थे, उनके विरोध में प्लेटो निदय्य ही उसी तरह आभूषण परिवर्तनवादी हो जाता है, जिस तरह सोफिस्ट विचारों के विरोध में उसने अपने की अनुदार सिद्ध किया है। जिस एथेनी लोकतंत्र में प्लेटो रह रहा था (और जिसने सान्नेटीज को मौत के घाट उतारा था), मुख्यतः उसी के बारे में विचार करते हुए उसे सम-सामयिक राजनीति में दो बड़ी भारी शीर गभीर त्रुटियाँ दिखाई पड़ती हैं²। एक दोष तो यह है कि ज्ञान के आवरण में संबंध ही

1. "नया आपका सचमुच यह विचार है कि सोफिस्ट अथवा निजी शिक्षक हमारे लक्षणों को...वाणी बिगाड़ देते हैं? नया जनना जो यह सारी बातें कहती है, सबसे बड़ी सोफिस्ट नहीं है" (492 A)? "सोफिस्ट...बहुतों के अर्थान् अपनी सभाओं के मत के अलावा तो कुछ सिखाते ही नहीं और यही उनकी बुद्धिमता है" (493 A)।

2. प्लेटो ने सम-सामयिक राजनीति की जो आलोचना की है, उसे रिपब्लिक के आठवें और नवें खंडों में देगा जा सकता है। मोहते (डीस्टाट्सलेहरे प्लेटोस, पृ० 101) ने यह ठीक ही लिखा है कि जब प्लेटो आदर्श राज्य का चित्रण कर चुकता है, उसके बाद वह यथार्थ राज्यों का वर्णन करता है; हालाँकि यह सच है कि उसके चिंतन-क्रम के वास्तविक विकास में यथार्थ राज्यों के अध्ययन का अवस्थान आदर्श राज्य की रचना से पहले उपस्थित हुआ और वह अध्ययन आदर्श राज्य की रचना के लिए प्रेरणा बना। इसके अलावा यथार्थ

अज्ञान भी तूती बोन रही थी। और दूसरा था राजनीतिक स्वार्थ जिसने प्रत्येक नगर को दो विरोधी नगरों में बाँट दिया था—ऐसे नगरों में जो मानो एक दूसरे पर दूट पड़ने के लिए तैयार। "बधिको की मुदा में आपने-सामने पड़े रहते हैं"। इसलिए, प्लेटो के उद्देश्य हैं—अनादियों की अयोग्यता की जगह कार्यक्षमता की प्रतिष्ठा; स्वायं-वृत्ति और नागरिक फूट की जगह सामंजस्य की स्थापना; और इसीलिए प्लेटो के मूलमंत्र हैं—'विशोदीकरण' और 'एकीकरण'। रिपब्लिक की राजनीतिक शिक्षा इन्हीं उद्देश्यों की पूर्ति के लिए है और इस संबंध में उसने जो साधन सुझाए हैं—जैसे उसने पतिनों के साधों की परबो की है—वे ऊपर से अजीब-अनोखे लगते हुए भी सार्वक और ग्यायसगत हो जाते हैं।

प्लेटो के विचार से अज्ञान लोकतंत्र का विशेष अभिशाप था। वहाँ जो पारंगत था उसकी नहीं बल्कि जो अनाड़ी था उसकी तूती बोनती थी। एवँस में लोकतंत्र का विशिष्ट अर्थ यही मामूली पड़ता था कि अज्ञानों को गलत तरीके से शासन करने का ऐसी अधिकार प्राप्त है। कोई भी व्यक्ति समा में बोल सकता था, उसके निर्णयों को किसी दिशा में बहा ले जाने में सहायता कर सकना था। कोई भी व्यक्ति—चाहे उसमें क्षमता हो या नहीं—पर्ची के संयोग के फलस्वरूप कार्यकारी पद पर नियुक्त किया जा सकता था। इसमें अयोग्यता को तो छूट मिलती ही थी, झूठी समानता का भी प्रदर्शन था। इसके अलावा, प्लेटो के निकट यह व्यवस्था अन्यायपूर्ण थी। प्लेटो की दृष्टि में न्याय का अभिप्राय यह था कि व्यक्ति जीवन-क्षेत्र में वही कार्य करे जिसे करने की उसमें क्षमता हो। हर चीज का एक अपना काम होता है। अगर कुल्हाड़ी का उपयोग पैड की तराशने के साथ-साथ उसे काटने के लिए भी किया जाए, तो यह कुल्हाड़ी का दुरुपयोग होगा। (तुलना कीजिए, 353A)। अगर कोई व्यक्ति बहुत से बहुत मामूली शिल्पी बनने के योग्य हो और कोशिश करे अपने साथियों पर शासन करने की तो वह न सिर्फ गलती ही करता है, बल्कि दोहरा अन्याय भी करता है—उसका यह भी अन्याय होता है कि वह अपना उचित कार्य नहीं करता और यह भी कि वह क्यादा अच्छे आदमी को दरकिनार कर देता है।

उस समय की राजनीति में प्लेटो पर जिस चीज का सबसे ज्यादा असर पड़ा और जिसने उसे सबसे ज्यादा सुधार के पथ का पथिक बना दिया—वह थी व्यक्तिवाद की उग्र भावना। इस भावना के अंत लोगो ने अपने-अपने स्वार्थों की पूर्ति के लिए

की कमियों से उसे यह पता चला कि आदर्श में क्या-क्या खोजे और इस अर्थ में उसकी यथार्थ-मीमांसा उसकी आदर्श रचना पर नियंत्रण रखती है, उसे निर्धारित करती है। दरअसल, वहाँ तो यहाँ तक जा सकता है कि उसके आदर्श राज्य में जो तत्त्व सबसे अधिक आदर्शपरक लगते हैं, एक अर्थ में वे सबसे अधिक यथार्थपरक हैं : यथार्थ जीवन के जिन तत्त्वों का उसने गहन अध्ययन किया था और जिन्हें वह एकदम अस्वीकार करता था, वे उन तत्त्वों के प्रति घोर असंतोष का ही परिणाम हैं। उदाहरण के लिए उसका साम्यवाद उन दोषों के प्रति जागरूकता की भावना का ही फल है जो तत्कालीन शासक वर्ग में पाए जाते थे, जिसके अपने आर्थिक स्वार्थ थे और जो उन स्वार्थों की सिद्धि में अपनी राजनीतिक स्थिति का साम उठाता था।

राज्य के पदों को हटाने की तो कोशिश की ही, साथ ही इस भावना ने प्रत्येक नगर को अमीरी और गरीबों, सोपको और सोपितो के दो विरोधी भेगों में बाँट दिया। अल्पतंत्र भी तो यह खास बुराई थी। शासक-वर्ग में आपस में ही फूट की प्रवृत्ति थी और प्रजा के साथ उसका सदैव विरोध रहता था। अल्पतंत्रीय नगर दो धर्मों में बँटा हुआ नगर था और ये दोनों ही एक दूसरे के विरुद्ध अवसर की ताक में रहते थे। और सारी बुराई की जड़ थी—घन ना मोह। यदि यह मोह व्यक्तिगत जीवन तक ही सीमित रहता, तो अच्छा था। लेकिन, वह छून की बीमारी की तरह राजनीति के क्षेत्र में भी फैल गया था। अमीर आदमी और अधिक अमीर बनने के फेर में रहते थे। वे कोशिश करते थे कि पदों पर उनका इजारा रहे ताकि उसके दुरुपयोग से वे अपने निजी उद्यम में लाभ उठा सकें। वे राज्य की सत्ता इसलिए हथियाते थे कि उससे 'मूट-खसोट' का कुछ फल उनके हाथ लग सके। राज्य का सार तो यह है कि वह विभिन्न वर्गों के विभिन्न हितों के बीच तटस्थ और निष्पक्ष विशासक का काम करे; परन्तु ही राज्य इनमें से एक वर्ग के हाथों का तिलोना बन गया। शासन ने सब वर्गों को एक सूत्र में बाँधने का प्रयत्न करने के बजाए औरों के विरुद्ध एक वर्ग की सरपट्टारी कर के उसका पलड़ा भारी कर दिया और इस तरह उनके मतभेदों पर और सान चढ़ गई। इसमें कोई आश्चर्य नहीं कि राज्य आपस में ही विभक्त था, या जैसा कि प्लेटो ने कहा है, प्रत्येक राज्य में दो पृथक् राज्य रहते थे—“उनमें से कोई भी राज्य ऐसा नहीं जो एक ही राज्य हो, एक-एक में अनेक राज्य हैं। कोई भी राज्य चाहे वह कितना ही छोटा क्यों न हो, वास्तव में दो राज्यों में विभक्त है—एक अमीरों का राज्य और दूसरा गरीबों का और वे हमेशा आपस में लड़ते रहते हैं” (422 E)²।

राजनीतिक स्वार्थ का यह दोष केवल अल्पतंत्रों में ही पाया जाता ही—ऐसी बात न थी। लोकतंत्र भी इस दोष से मुक्त न था। यह सच है कि जिस राज्य में हरेक आदमी दूसरे के बराबर हो और एक ही निष्पक्ष विधि सब पर लागू हो, जो राज्य किसी खास हित की पूर्ति करने के बजाए हर वर्ग के साथ न्याय करता हो—उसी को लोकतंत्र के समर्थक सम्भा राज्य समझते थे। लोकतंत्र समूचे समाज का

1. तुलना कीजिए, अरिस्टोटल, पॉलिटिक्स, 1279, a 13—15 (III.6, § 10), “आजकल लोग हमेशा ही उन फायदों की खातिर पदाहङ्ग रहना चाहते हैं जो सार्वजनिक काम और पद से प्राप्त हो सकते हैं”।

2. ‘दो राज्यों’ का यह विचार ऐसा है जिसकी प्लेटो की रचनाओं में बार-बार चर्चा हुई है। अल्पतंत्र के बारे में उसने कहा है, “ऐसा राज्य एक राज्य नहीं होता, उसमें दो राज्य होते हैं—एक गरीबों का और दूसरा अमीरों का। एक ही क्षेत्र में होते हुए भी वे हमेशा एक दूसरे के विरुद्ध पड़पंथ रचते रहते हैं” (551 D)। इसी प्रकार, उसने लॉस में कहा है (712 E—713 A) कि साधारण राज्य का कोई संविधान नहीं होता। वह तो बस दो भागों में बँटा हुआ एक क्षेत्र ही होता है जिनमें से एक स्वामी होता है, दूसरा सेवक। प्रत्येक राज्य में दो राज्य होते हैं—प्लेटो के इस दृष्टिकोण में स्वभावतः डिजरेली का ‘द्वि-राष्ट्र’ सूत्र और आधुनिक समाजवाद के ‘वर्ग-संघर्ष’ का विचार परिलक्षित होता है।

प्रतिनिधित्व करता था : अल्पतंत्र उसके एक भाग का। लोकतंत्र ने वित्त के क्षेत्र में अमीरों की, परिपक्व में ज्ञानवानों की और निर्णय के क्षेत्र में जन-साधारण की प्रभुता स्थापित की¹। लेकिन, एक चीज ऐसी थी जिसने प्लेटो का ध्यान भी बरबस अपनी ओर खींचा और अरिस्टाटल का भी। लोकतन्त्रात्मक राज्य के नागरिक अपनी राजनीतिक सेवाओं के बदले में राज्य की तिजोरियों से जो वेतन पाते थे, उसी से वे अपनी जेबें न भरते थे; बल्कि वे अमीरों को छूटने-ससोटने के लिए भी अपनी सत्ता का प्रयोग करते थे—वे मूठे-मूठे आरोप लगा कर अमीरों की संपत्ति जप्त कर लेते थे या उनके सिर सार्वजनिक सेवाएँ² थोप कर उन्हें और प्रच्छन्न रूप से छूटते थे। अल्पतंत्र में शासक-वर्ग जो कुछ करता था, वही इन्होंने भी किया—यानी राजनीति को आर्थिक लाभ का स्रोत बना लिया। अल्पतन्त्रात्मक और लोकतन्त्रात्मक दोनों ही प्रकार के राज्यों में अर्थ-नीति और राजनीति का यह जो अमिश्रण हो गया था, इसी ने यूनान के नागरिक संघर्ष की ज्वाला में घी का काम किया था। राजनीतिक संघर्ष तो नरम भी हो सकते हैं और यह भी हो सकता है कि संघर्षरत पक्ष वैधानिक रीति से काम करें पर समाज-युद्ध में तो भावनाएँ बहुत ही कटु हो जाती हैं। यूनान का नागरिक संघर्ष इसी तरह का समाज-युद्ध था; और सांविधानिक विरोध जल्दी ही हिंसात्मक 'विद्रोहों' के रूप में परिणत हो जाता था³। अतः, प्लेटो के हाथों में राजनीति-दर्शन का एक ही लक्ष्य हो गया : एक ऐसी संघर्ष और निष्पक्ष सत्ता की फिर से प्रतिष्ठा जिसमें अमीरों ना गरीबों पर या गरीबों का अमीरों पर शासन न हो, बल्कि कुछ ऐसा शासन हो जो या तो दोनों के ऊपर रहे या कम से कम जिसमें दोनों का समन्वय हो जाए। जहाँ स्थिति यह थी कि "लोक राजनीतिक क्षेत्र में निजी लाभ की मंशा से ही कदम रखते थे," और "उसके फलस्वरूप पद-प्राप्ति के लिये संघर्ष होते थे जो बढ़ते-बढ़ते गृह-युद्ध का रूप धारण कर लेते थे"⁴, वहाँ होना चाहिए

1. थ्यूसीडाइड्स, IV. 39 (यह तर्क एथेनागोरस का है जो सिरानूज में लोकतंत्र के पक्ष का नेता था)।

² अंग्रेजी में 'लिटर्गी' (liturgies) शब्द आया है। 'लिटर्गी' के अंतर्गत विशेष प्रकार की सार्वजनिक सेवाएँ या पद आते थे जो प्राचीन एथेंस में घनी नागरिकी पर थोप दिये जाते थे। इसके लिये कोई पारिश्रमिक नहीं दिया जाता था। इसका यूनानी रूप है 'लिटोगिया'।

³ अंग्रेजी शब्द 'जाक्री' (Jacquerie) है जिसका संकेत फ्रांस के 1358 के कुपक-विद्रोह की ओर है। अर्थ विस्तार के द्वारा इसका अभिप्राय किसी भी विद्रोह से हो सकता है।

2. थ्यूसीडाइड्स ने कोरसीरा के नगर-विद्रोह का जो चित्र खींचा है, उससे तुलना कीजिए : "और इन सब चीजों का कारण यह था कि लोग लोभ और महत्वाकांक्षा के वशीभूत होकर पद हथियाने के फेर में रहते थे" (III. 82)।

3. रिपब्लिक, 52 A। प्लेटो का कथन है (416 A) कि "साधारण शासक रखवाली करने वाले उन कुत्तों की तरह होते हैं जो अनुशासन की कमी के कारण अपना भूख या किसी चुरी आदत से या और किसी वजह से भेड़ों पर दूट पड़ते हैं और उनके प्राण सकट में डाल देते हैं और कुत्तों के नहीं बल्कि भेड़ियों के सीर-सरीके व्यवहार करते हैं"।

निःस्वार्थ शासन और नागरिक सामंजस्य ।

अस्तु, प्लेटो को यादी सुधार की दिशा सुझाने वाली बातें दो थी : एक तो अनाइर्यों की हर जगह टांग बढाने की प्रवृत्ति जिसे लोकतंत्र के पक्षधर बहुमुखता का नाम देते थे और जो लोकतंत्र की अपनी विशेषता है; और दूसरी थी राजनीतिक स्वायंवरता जिसकी वजह से हमेशा कलह-बलेश चलते रहते थे और जो अल्पतंत्र तथा लोकतंत्र दोनों की ही विशेषता थी । प्लेटो जब अपने आदर्श राज्य की रचना में प्रवृत्त होता है तो वह 'अनाडीपन' की इस व्यापक भ्रुष्टि से ही शुरुआत करता है और बहुमुखता के मंत्र के विरोध में वह विशेषीकरण का सूत्र प्रस्तुत करता है । सोक्रैट्स कुछ हद तक बहुमुखता के प्रचारक रहे थे; और जैसा कि हम देख चुके हैं जब एलिस का हिप्पियास अपने हाथ की बनाई हुई अंगूठी, लबादे और जूते पहन कर ओलंपिया में उपस्थित हुआ था, तब उसने दिखा दिया था कि इस बहुमुखता का व्यवहार के घरातल पर क्या अर्थ होता है । पर उन्हें यह भी अहसास हो गया था कि आदमी जो काम-धंधा करना चाहता हो, उसका अगर वह पहले से प्रशिक्षण पा ले, तो उसके लिए अच्छा ही है । राजनीति के धंधे के लिए उन्होंने अपने आप भी कुछ प्रशिक्षण देने की कोशिश की थी, और सांक्रैटीज ने तो और देकर कहा ही था कि काम का आवश्यक आधार है ज्ञान । सांक्रैटीज के अनुसार शासन एक कला है जिसके लिए विशेष ज्ञान की जरूरत होती है, और सांक्रैटीज की इस शासन-विषयक धारणा ने प्लेटो को विशेष रूप से प्रभावित किया था । पेटोवर सैनिक और पेटोवर वक्ता तो प्रकट होने ही लगे थे । 394 ई० पू० के हूँके हपियारो से सज्जित पेटोवर सैनिकों के एक दस्ते ने यह प्रकट कर दिया था कि इस नई प्रवृत्ति से कार्यक्षमता कितनी बढ़ सकती है; और यद्यपि बाद में भी कोई फीकिनवासी* वक्ता और सैनिक दोनों हो सकता था, लेकिन उसके सम-सामयिक उसे अपवाद ही मानते थे । यह इफिरेटीज† और ईसोक्रेटीज का युग था जिसमें थेमिस्टोकलीज अथवा क्लियोन की निम नई सूझों की जगह व्यावसायिक प्रशिक्षण ने ले ली थी । लेकिन, प्लेटो की शिक्षा पहले की किसी शिक्षा अथवा किन्हीं प्रवृत्तियों से कहीं आगे बढ़ जाती है । उसने अपने आदर्श राज्य को तीन वर्गों में बांटा है—शासक, योद्धा, किसान—तीनों के आदमी, चांदी के आदमी और लोहे तथा पीतल के आदमी । इनमें से प्रत्येक वर्ग का अपना नियत कार्य है और वह उसी को करने में पूरी तरह अपना ध्यान लगाता है । राज्य के तीन आवश्यक कार्य हैं : शासन, रक्षा, निर्वाह । इन तीनों को व्यवसायों का रूप दे दिया गया है और अलग-अलग व्यावसायिक वर्गों को सौंप दिया गया है । प्लेटो को वास्तविक चिंता शासक और योद्धा वर्गों की ही है, किंतु उन्हें वह प्रत्येक साधन

* यूनान का एक नगर-राज्य जो बिओशिया और लोक्रिस के बीच में था ।

† एथेंस का एक प्रसिद्ध सेनापति जिसने विशेषीकरण के विचार से प्रेरित होकर एथेनी सेना में अनेक सुधार किये थे और 329 ई० पू० में एक छोटी सी सैनिक टुकड़ी लेकर स्पार्टा की विशाल सेना को मुंहकी दी थी और अपनी इस सफलता से संपूर्ण यूनानी जगत में तहलका मचा दिया था ।

द्वारा भरसक अपने कार्य का प्रशिक्षण देने के बारे में भी सजग है। उसकी आस्था मूलतः ऐसी दिशा में है जो उन्हें अपने कर्तव्यों के पालन का पूरा-पूरा प्रशिक्षण दे। दूसरे, आध्यात्मिक साधनों से पूरी तरह सतुष्ट न रह कर वह भौतिक साधनों का भी सहारा लेता है। उसने साम्यवाद की ऐसी व्यवस्थित पद्धति मुभाई है कि इन वर्गों की भौतिक चिन्ताओं से पूरी तरह छुट्टी मिल जाए—उन्हें न तो उनमें अपना समय लगाना पड़े और न उनके मन पर उनका बोझ रहे और वे ज्ञान के अर्जन तथा समुदाय के अंतर्गत अपने कर्तव्य के पालन में पूरी तरह जुटे रह सकें। उसने प्रशासकों और सैनिकों दोनों को निजी संपत्ति से वंचित कर दिया है और उसने प्रमत्त किया है कि वे अन्य वर्गों के सारे प्रलोभनों से मुक्त होकर, अपने आपको पूरी तरह अपने सार्वजनिक कर्तव्यों के प्रति उत्सर्ग कर दें।

प्लेटो के लिए विरोपीकरण का रास्ता एकीकरण का रास्ता भी था। यदि शासन-कार्य एक पुरुष वर्ग को सौंप दिया जाए तो फिर शासन में पुराने संघर्ष की सामग्री कोई गुंजाइश न रहे। यदि हर वर्ग अपनी सीमाओं में ही रहे और अपने आपको अपने ही काम में केंद्रित रखे, तो फिर एक वर्ग की विसी दूसरे वर्ग से आसानी से मुठभेड़ न होगी। नगरों में लड़ाई-झगड़े विरोपीकरण की कमी के कारण ही होते थे। चूंकि ऐसा कोई उपयुक्त शासन न था जो अपना काम करने के लिए मुस्तैद भी हो और योग्य भी; इसीलिए स्वार्थी पद-सोलुपों में संघर्ष हुआ। चूंकि प्रत्येक राज्य में ऐसे अनेक लोग थे जिनका न तो कोई निश्चित कार्य था, न नियमित स्थिति—जिनके पास या तो एक से अधिक पद होते थे या एक भी उपयुक्त पद न होता था—इसीलिए वह सारा हुगामा, और दंगा-फसाद मचा जिसकी परिणति हुई वो गृह-युद्ध में। विरोपीकरण होने पर वे सब बातें बंद हो जाएंगी; प्रत्येक वर्ग संतोष के साथ अपना नियत कार्य करेगा; स्वार्थपरता समाप्त हो जाएगी और समूचा राज्य एकता के सूत्र में बंध जाएगा। जो लोग अपने आपको अपने कर्तव्य-पालन तक ही सीमित रखते हैं, वे स्वार्थी नहीं हो सकते। स्वार्थपरता का अर्थ है अपने दायरे से बाहर जाना और दूसरे के दायरे में अनधिकार प्रवेश करना। जिस शासक-वर्ग ने अपने समुचित कर्तव्य का उपयुक्त प्रशिक्षण पाया होगा; वह इस तरह की अनधिकार चेष्टा कभी नहीं करेगा। लेकिन, प्लेटो ने प्रशिक्षण से भी बढ कर एक और निश्चित व्यवस्था की है। जिन लोगों को शासन-कार्य के लिए प्रशिक्षण दिया गया हो, उन सभी को शासक-वर्ग में शामिल नहीं किया जाता। शासक-वर्ग पूरी तरह से निःस्वार्थ रहे, और जरा भी डबमगाए नहीं—इसके लिए प्लेटो ने पद उन्ही और केवल उन्ही लोगों के लिए सुरक्षित रखा है जो हर तरह की अग्नि-परीक्षा और प्रलोभनों के बीच इस विश्वास पर खड़े रहें हैं कि राज्य का हित ही उनका हित है और राज्य का अहित उनका अहित। ये आध्यात्मिक साधन तो हैं ही—यानी विविष्ट कार्य का प्रशिक्षण है, और ऐसे लोगों का चुनाव है जो विरोध प्रशिक्षण के द्वारा सबसे अधिक निःस्वार्थ सिद्ध हुए हों; पर इन सबके बाद में साम्यवाद की भौतिक गारंटी है। जिन शासकों का न कोई घर हो, न परिवार, न संपत्ति, वे स्वार्थपरायणता के प्रलोभन में न पड़ेंगे। वेईमानी की कमाई को वे न कहीं ले जा सकते हैं, न कोई ऐसा होता है जिस पर वे उसे खर्च कर सकें—इसलिए उसमें उनकी

कोई दिलचस्पी नहीं होगी¹।

अस्तु, ऊपर के सारे विवेचन का सार यह है कि हर आदमी को सतिषपूर्वक अपना निर्दिष्ट काम करना चाहिए। किंतु, प्लेटो की दृष्टि में यही न्याय है—अथवा, दूसरे शब्दों में, समाज-जीवन का सच्चा सिद्धांत है। इसलिए रिपब्लिक को 'न्याय-मीमांसा का ग्रंथ' भी कहा जाता है। इसका प्रयोजन न्याय के उन झूठे विचारों को—जिन्हें सर्वसाधारण की भूल से सोफिस्टों की शिक्षा ने झल-झड़म में फँसा रखा था—हटाकर, सच्ची न्याय-धारणा की प्रतिष्ठा करना था। प्लेटो चाहे सोफिस्टों के सिद्धांत से लोहा ले रहा हो या वह समाज की प्रचलित प्रथा का सुधार करने में जुटा हो; उसके चिंतन की एक ही धुरी है और उसके विवेचन का एक ही मंत्र है—न्याय। अतः अब हमें यह देखना होगा कि उसके समय में न्याय के विषय में कौन-कौन से दृष्टिकोण प्रचलित थे; उसने इन दृष्टिकोणों को क्यों अस्वीकार किया, न्याय के विषय में अपनी धारणा का औचित्य उसने किस तरह सिद्ध किया और इस धारणा के क्या फल निकले। ऊपर के पन्नों में हमने संक्षेप में यह समझने की कोशिश की है कि प्लेटो ने न्याय के विषय में प्रचलित धारणाओं को किस तरह से चुनौती दी और न्याय के स्वरूप के बारे में अपनी धारणा को चरितार्थ करने के लिए किस तरह से राज्य का पुनर्निर्माण किया। अब हम आगे के विवेचन में इन्हीं बातों का विस्तार से स्पष्टीकरण करेंगे। हम देखेंगे कि किस तरह आरंभ में प्लेटो विशेषीकरण के व्यावहारिक सिद्धांत के रूप में एक घुंघली सी तस्वीर हमारे सामने रखता है और फिर उस पर जो प्रकाश-मुज पड़ता है उससे उसका अर्थ स्पष्ट से स्पष्टतर होता जाता है—यहाँ तक कि अंत में हमें लगने लगता है कि न्याय तो विशेषीकरण में ही निहित है, क्योंकि प्रकटतः न्याय यह है कि हर आदमी वे काम पूरे करे जिनकी सामाजिक प्रयोजनों के अनुसार उससे अपेक्षा हो। न्याय का अर्थ यही है, न इससे कम, न ज्यादा।

1. "संपत्ति का साक्षा और परिवार का साक्षा दोनों ही उन्हें अधिक सच्चे संरक्षक बनाने में प्रवृत्त होते हैं—वे 'अपना-तेरा' के भेद से नगर के खंड-खंड नहीं करेंगे—बल्कि उन सबको एक समान उद्देश्य को पूरा करने की प्रवृत्ति होगी" (464 C—D)।

(ख) न्याय के स्थूल सिद्धांत

(1) सिफ़ालस का सिद्धांत : परंपरावाद (327—36 A)

रिपब्लिक में न्याय की जिस धारणा पर सबसे पहले विचार किया गया है, वह परंपरागत नैतिकता में निहित न्याय धारणा है¹। इस सिद्धांत का पहला व्याख्याता सिफ़ालस है। वह एक मेटिक (अथवा आवासी विदेशी) था और पिएराएस में रहता था। वह वक्ता लीसिआस का पिता था जिसके घर में संवाद का इस आयोजित किया गया है। जब सिफ़ालस अपने लंबे जीवन पर निगाह डालता है और पुराने आचार-

1. यह ध्यान देने की बात है कि प्लेटो ने 'न्याय' शब्द का जिस अर्थ में प्रयोग किया है, उसका कोई निषिक्त महत्व नहीं है। न्याय उन चार सद्गुणों में से एक है, जिनसे नैतिक श्रेय का निर्माण होता है; अन्य तीन सद्गुण हैं साहस, सयम और ज्ञान। यह श्रेय व्यक्ति की आत्मा का भी गुण है और व्यक्ति-समुदाय का भी; और इसलिए न्याय भी दोनों का गुण है। इस तरह यह व्यक्ति-नैतिकता और समाज-नैतिकता दोनों का अभिन्न अंग है। लेकिन, दोनों रूपों में उसका सर्वप्रथम नैतिकता से है, निषिक्त से नहीं। इसी अध्याय के खंड (3) से तुलना कीजिए।

यह ठीक है कि न्याय श्रेय का अंग है, लेकिन रिपब्लिक में उसका श्रेय से अभेद हो गया है। आत्मा के विभिन्न तत्त्वों (विदेक, उरसाह और घुमुला) के पारस्परिक संबंध जितने न्यायपूर्ण होते हैं, प्रायः उसी के अनुसार व्यक्ति-आत्मा का श्रेय अथवा उत्कर्ष माना जाता है। जिस आत्मा के तत्त्वों में सामंजस्य होता है, और इस तरह जो आत्मा न्यायपरायण होती है, उसमें श्रेय भी होता है। इसी प्रकार समाज के सदस्यों के पारस्परिक संबंध जितने न्यायपूर्ण होते हैं, प्रायः उसी अनुपात में उस समाज में श्रेय निहित होता है। जिस राज्य का एक-एक सदस्य अपने नियत कार्य को निष्ठापूर्वक करता है और जिसके सब सदस्यों में सामंजस्य होता है, उसमें 'न्याय' तो होता ही है, श्रेय भी होता है। सारांश में एक और सद्गुण का—आत्म-संयम के सद्गुण का—प्रायः श्रेय के साथ अभेद कर दिया गया है (आगे अध्याय 13 (ख) से तुलना कीजिए)। लेकिन, रिपब्लिक की तरह यहाँ भी एक सद्गुण को संपूर्ण सद्गुण के बराबर मान लिया गया है। (हमें स्मरण रखना चाहिए कि) सद्गुण अखंड होता है और सद्गुण के अंगों में—न्याय या आत्म-संयम में—अंगी निहित होता है।

विचारों के बारे में सोचता है तो उसे लगता है कि न्याय इसी में है कि सब बोलो और अपनी देनदारी चुकाओ (331 C)। 'यज्ञ की देखभाल' के लिए जाते-जाते सिफ्रासस अपने पुत्र और उत्तराधिकारी पोलीमार्कस को अपने तर्क-श्रुतता विरासत में दे जाता है ; और पोलीमार्कस अपने पिता के प्रति निष्ठावान् रहते हुए थोड़े-से परिवर्तन के साथ न्याय की पुरानी धारणा का समर्थन करता है। उसके मत से न्याय का अर्थ है प्रत्येक व्यक्ति को उसका प्राप्तव्य देना (332 C)। विवेचन के दौरान 'उचित' दण्ड के प्रयोग से यह धारणा पैदा होती है कि एक न्याय एक कला है—ऐसी कला जो मित्रों का भला करती है और इस धारणा से पोलीमार्कस की परिभाषा ही उसट-पसट हो जाती है। यदि न्याय बला या क्षमता हो, तो और बलाओं या क्षमताओं की भाँति, वह दो विरोधी काम कर सकती है। रोग की रोक-थाम करने की सबसे अधिक क्षमता डाक्टर में होती है, तो रोग पैदा करने की सबसे अधिक क्षमता भी उसी में होती है। जो व्यक्ति दिविर का सबसे अच्छा सरक्षक हो, उसमें शत्रु से आगे निकल जाने की भी सबसे अधिक क्षमता होती है। यदि न्याय क्षमता या शीघ्रता है, तो उसका विरोधी दिवाओ में उपयोग किया जा सकता है—जैसे चिरिसा-नोसल का या सैनिक योग्यता का। इस तरह, न्यायी व्यक्ति किसी अमानत की रक्षा भी कर सकता है, उसमें न्याय-मत्त भी कर सकता है ; जब चाहे तब न्यायी और जब चाहे तब अन्यायी बन सकता है¹। और दोस्तों का भला और दुश्मनों का बुरा करने की बात कहना शासन है पर यदि दोस्त सिर्फ ऊपर से दोस्त और अमल में दुश्मन हो तब क्या होगा ? क्या सब भी परिभाषा का हड़ता से धारण किया जाए और उसके (दोस्त के) साथ भलाई की जाए ; या तब विवेक का प्रयोग किया जाए और उनका अहित किया जाए ? और अंत में, मित्रों के साथ भलाई करने के बारे में चाहे कुछ कहा जाए, शत्रुओं के साथ बुराई करना क्या कभी भी न्याय-संगत होगा ? जिन लोगों को थोट पहुँचती है, वे नीचे गिरते हैं ; और जो आदमी जितना बुरा है, उसे उससे और ज्यादा बुरा बना देना कभी न्याय नहीं हो सकता। जब पोलीमार्कस के सामने ये परिणाम आते हैं, तब वह न्याय की अपनी यह परिभाषा छोड़ देता है कि वह दोस्तों के साथ भलाई और दुश्मनों के साथ बुराई करने की कला है। प्लेटो यह कहकर अपनी तर्क-श्रुतता का अंत करता है कि यह परिभाषा पेरियाडर* जैसे किसी अत्याचारी शासक या कज़रेकडस† जैसे निरकुश सम्राट ने बनाई होगी—“जिसे अपनी शक्ति का बड़ा गर्व” रहा होगा। यह कथन न्याय की इस परिभाषा की भूमिका तैयार कर देता है कि वह “सबसे बुरा का स्वार्थ है।”

1. इसका संकेत विरोधी काम की शक्ति के सिद्धांतों के प्रति है (पीछे पृ० 137 से तुलना कीजिए)।

* पेरियाडर यूनान के सात संतों में से एक था जिसने 625 ई० पू० से 585 ई० पू० तक कोरिण्थ पर शासन किया। आरंभ में, उसका शासन उदारतापूर्ण था पर बाद में उसमें दमन और अत्याचार का बोलबाला हो गया।

† 485 ई० पू० से 465 ई० पू० तक प्रारस का शक्तिशाली सम्राट् जिसने मिस्र को तो अपने अधीन किया ही था, यूनान पर भी बड़ा भारी हमला किया था। इस अभियान में उसे शुरू-शुरू में तो सफलता मिली लेकिन बाद में मुंह-की खानी पड़ी।

(इस विवेचन में प्लेटो ने यह कहना चाहा है कि) न्याय अथवा नीतिपरायणता इस अर्थ में कला नहीं है कि वह कोई प्रविधि हो जिसका अनुभव के द्वारा अर्जन किया जा सकता हो और जिसका दो विरोधी दिशाओं में से किसी ओ एक में यथेच्छ उपयोग किया जा सकता हो। अनुभव के द्वारा उसका अर्जन नहीं किया जा सकता क्योंकि वह न्यूनतर ज्ञान का विषय नहीं, महत्तर ज्ञान का विषय है। न्यूनतर ज्ञान तो रुढ़ि और अभ्यास से भी प्राप्त हो सकता है, किन्तु महत्तर ज्ञान तो सिद्धांतों की पकड़ से ही और लक्ष्य के प्रति सविवेक आस्था से ही प्राप्त होता है। परंपरा तो घस उत्तराधिकार में प्राप्त और अनुभव पर आधारित मत है। ज्यों ही कोई कठिनाई पैदा होती है, यह परंपरा बिखर जाती है। मित्रों का भला और वैरियों का अहित करने का पुराना परंपरा-भूत या हेसिऑड* का यह सारगर्भित वचन कि "वे हमें देंगे तो हम भी देंगे, वे नहीं देंगे, तो हम भी नहीं देंगे" सब हमारा पथ-प्रदर्शन करने में असफल हो जाता है जब हमें इस वान का निश्चय नहीं रहता (और यह अवश्य होता है) कि कौन हमारा मित्र है और कौन शत्रु; किसने हमें दिया है और किसने नहीं। और फिर, न्याय का यथेच्छ विरोधी दिशाओं में भी उपयोग नहीं हो सकता। वह कोई प्रविधि नहीं है, वह तो आत्मा का गुण है, मन का स्वभाव है। और यह गुण और स्वभाव कुछ ऐसा होता है कि जो एक बार उसे पा लेता है, वह एक ही ढंग से काम कर सकता है—वह न तो किसी को नुकसान पहुँचा सकता है और न किसी के पतन का कारण बन सकता है—चाहे दोस्त हो या दुश्मन। अब मैं, सच्चे न्याय में सेवा का भाव निहित है और उस सेवा-भाव में सामाजिक इकाई का विचार निहित है—जिसके प्रति सेवा अर्पित होनी है। परंपरागत मत इस लक्षितार्थ की ओर से अस्खलित बंध कर लेता है। (वह न्याय का कम दो व्यक्तियों के सर्वार्थों के रूप में और व्यक्तिवाद के सिद्धांतों पर आधारित सर्वार्थ के रूप में ही भावना करता है)। इस मत में जिस व्यक्ति की कल्पना की गई है, वह स्वार्थ-केंद्रित व्यक्ति है, उसके पास प्रचुर साधन हैं, वह दोस्ती का बदला चुका सकता है, दुश्मनों पर पलट कर चोट कर सकता है। यही कारण है कि प्लेटो परंपरागत न्याय-धारणा को एक ऐसी चीज मानता है जिसका आविष्कार किसी पेरियांडर अथवा बजेरेवजस ने किया होगा और इसी कारण प्लेटो की यह मंशा लगती है कि यह मत क्रांतिकारी मत में बदल जाता है जिसका आगे चलकर प्रॉसीमेकस के द्वारा निरूपण किया गया है।

* ई० पू० 8 वीं सदी का यूनान का महान् कवि जिसका नाम होमर के साथ ही लिया जाता है। जहाँ होमर ने वीरयुग की गतिशीलता और सक्रियता का वर्णन किया है, हेसिऑड ने सामान्य जीवन के सुख-दुःख, संसार की उत्पत्ति, देवताओं और वीरों के जीवन तथा कार्य-कलापों का चित्र खींचा है।

(2) प्रेसीमेक्स का मिथ्यात. ग्रामूल परिवर्तनवाद (336 A—354 C)

जहाँ प्रस्तुत विवाद में निपातल और उसके उत्तराधिकारी ने प्राचीन यूनान की परंपरागत नैतिकता का प्रतिनिधित्व किया है, वहाँ प्रेसीमेक्स पाँचवीं शताब्दी के उत्तरकाल के नए और आलोचनात्मक विचारों का प्रतिनिधि है। प्लेटो ने उसे ग्रामूल परिवर्तनवादी सोफिस्टों का प्रयत्न माना है। इस नाम से प्रेसीमेक्स को दो स्थितियाँ ग्रहण करने के लिए प्रेरित किया जाना है और फिर बारी-बारी से उसे दोनों ही स्थितियाँ छोड़नी पड़ती हैं। (1) वह समझता है कि ग्याय समुदाय में रहने वाले व्यक्ति के काम का नियम और मानक है (रिपब्लिक में भी उसका आशय यही अर्थ समझा गया है); और इस भाँति वह उसे 'सबसुख का स्वार्थ' कहता है। दूसरे शब्दों में इसका अर्थ है : 'जिसकी लाठी उसकी भैंस'; आदमी जो कर सकता हो, वह उसे करना चाहिए; वह जो पा सकता है, उसका वह पात्र भी होता है। यह तो स्पिनोज़ा के ढँग से ग्याय को शक्ति से अभिन्न मानना होगा। स्पिनोज़ा व्यक्ति की शक्ति को राज्य की सर्वोच्च शक्ति द्वारा मर्यादित कर देता है, भले ही उसका ऐसा करना अमंगल हो। राज्य की यह सर्वोच्च शक्ति दलपूर्वक शक्ति की स्थापना करती है जो सविवेक सदगुण से अभिन्न होती है। इसके विपरीत, प्रेसीमेक्स का तर्क यह है और उसका यह तर्क संगत है कि राज्य की सर्वोच्च शक्ति जल्दी बिधि-विधानों की रचना करती है जो उसके हित में होती हैं। सबसे शक्तिशाली होने के कारण राज्य अधिकार के रूप में जिस चीज़ का दावा करता है, उसे अपनी उष्मत्तर शक्ति के जोर से ग्याय का रूप दे देता है। इस तरह प्रेसीमेक्स के अनुसार समुदाय में रहने वाले आदमी के लिए किसी काम का मापदंड शासक की इच्छा है जो हमेशा अपने भले की ही इच्छा करता है; और उसका आग्रह है कि यदि कोई व्यक्ति दृष्टि जमाकर वस्तु-जगत् को देखे, तो वह निश्चित रूप से यही पाएगा। जहाँ हर आदमी अपने हित को सामने रखकर काम करता है, और जो कुछ पा सकता है, उसे पाने की कोशिश करता है, वहाँ यह सबसे अधिक निश्चित है कि जो सबसे शक्तिशाली होगा, वह जो चाहेगा, उसे पा लेगा और चूँकि राज्य में सरकार सबसे शक्तिशाली होती है (अगर ऐसा न हो तो वह सरकार ही न होगी) अतः, वह जो कुछ चाहेगी, उसे पाने की कोशिश करेगी और उसे पा भी लेगी।

(2) पर, अगर इस ढंग से न्याय शासक के हित का ही पर्याप्त हो तो इसका यह निष्कर्ष हुआ कि शासक के अलावा और हर आदमी के लिए उसकी एक और परिभाषा हो सकती है और जहाँ तक जन-साधारण या संवध है उसे 'दूसरे का हित' कहा जा सकता है। जनसाधारण के सुदर्भ में 'न्यायी' होने का अर्थ है शासक के परितोष का साधन बनना : जनसाधारण के सुदर्भ में अन्यायी होने का अर्थ है अपने सतोष के लिए काम करना। प्रोसीमेकस को इसका कोई कारण नहीं सूझता कि जहाँ शासक के लिए तो अपनी मनमानी करना न्यायसंगत हो, वहाँ दूसरों के लिए इस तरह का आचरण अन्यायपूर्ण माना जाएगा। जो बात एक के लिए सच है, वह औरों के लिए भी सच होनी चाहिए। किसी भी समझदार आदमी के लिए काम का माप-दण्ड यह होगा कि वह अपना परितोष करे और इसलिए यदि हम न्याय और अन्याय शब्दों का दृढ़ित अर्थ हो ग्रहण करें, तो हमें कहना होगा कि सब समझदार आदमियों के लिए सच्चा सद्गुण और सच्ची बुद्धिमत्ता अन्याय है, न्याय नहीं। अन्याय न्याय से ज्यादा अच्छी चीज होती है; अन्यायी आदमी न्यायी से ज्यादा बुद्धिमान होता है। जो आदमी अपने शासक की स्वार्थपूर्ण इच्छाओं को पूरा करे और लाचारी में ही न्यायी बने लेकिन जो अपना उस चलने पर अन्यायी रहे और अपनी इच्छाओं को ही पूरा करे, दरअसल वही आदमी बुद्धिमान होता है। संक्षेप में यदि नैतिक शब्दों को 'वास्तविकता' के अनुरूप रहना हो, तो उनके साधारण अर्थ को उत्तट देना पड़ेगा।

यह हम पहले ही देख चुके हैं (पीछे पृ० 110) कि गॉजियास में कैलीक्लीज द्वारा जिस नई परम नैतिकता का प्रतिपादन कराया गया है, उसकी तुलना में प्रोसीमेकस का विचार एक ऐसे नैतिक धूम्रवाद को प्रकट करता है जो देखने में कम उम्र लगने पर भी वास्तव में अधिक उम्र है। कैलीक्लीज और प्रोसीमेकस दोनों ही परंपरागत नैतिकता के विपक्ष जाग्रत आत्म-चेतना के विद्रोह के प्रतिनिधि हैं। यह जाग्रत आत्म-चेतना अब तक तो परंपरागत नैतिकता को चुपचाप स्वीकार करती रही है, पर अब वह उसे अपने नए आत्म-बोध के कठघरे में ला खड़ा करती है। वैयक्तिकता की नई चेतना में गहराई भी है और व्यापक भी और परंपरागत नैतिकता में उसे अपनी गतिविधि पर प्रतिबंध ही प्रतिबंध मिलाते हैं, और कुछ नहीं। कैलीक्लीज की वाणी में वह एक मूठन सहजता के साथ न्याय के एक नए सिद्धांत का आख्यान करती है—आदमी जो कर सके, बरे और जो चाहे, उसे पाने का प्रयत्न करे। प्रोसीमेकस ने वैयक्तिकता की इस नई चेतना का जिस रूप में भाजन किया है, उसमें अधिक धूर्तता है, अधिक जड़ता है। इस सिद्धांत के अनुसार न्याय का तात्पर्य यह है कि आदमी जहाँ सत्ताधारी की आज्ञा मानने के लिए बाध्य हो वहाँ उसका पालन करे और जहाँ उसका बस चले, वहाँ अपनी खुशी का काम करे। प्लेटो की तरह जो लोग इस परम व्यक्तिवाद के दोषों का उद्घाटन करना चाहें, उन्हें अपने जवाब में मानव व्यक्तित्व के स्वरूप और 'अधिकारों' की अधिक सच्ची धारणा पेश करनी होगी। उन्हें दिखाना होगा कि 'आत्म' कोई अलग-बलग इकाई नहीं है, वह एक व्यवस्था का अंग है और इस व्यवस्था में उसकी अपनी एक स्थिति है और आदमी को अभिव्यक्ति की पूर्णता तथा सुख की सच्ची अनुभूति तभी मिल सकती

है जब वह यथास्थिति अपने कर्तव्य का पालन करता हो। प्लेटो का यही आखिरी जवाब है और उमने यही जवाब देने के लिए रिपब्लिक की रचना की है। किंतु फिलहाल वह अपने तर्क से उम मिदान का सदन बरके ही सनुष्ट हो जाता है। प्रोसीमेक्स ने दो दृष्टिकोण पेश किए हैं—सरकार का उद्देश्य अपने निजी लाभ के लिए काम करना है और अन्याय न्याय से ज्यादा अच्छा होता है। प्लेटो ने इन दोनों दृष्टिकोणों पर बारी-बारी से विचार किया है। पहले दृष्टिकोण के विरोध में उसने शासन को बना के रूप में ग्रहण करने की मुकराती धारणा प्रस्तुत की है। उमका तर्क है कि सारी की सारी बलाओं का आविर्भाव उनकी प्रतिपाद्य सामग्री के दोषों के कारण होता है। चिक्किमक क्षरीर के दोषों का उपचार करने की कोशिश करता है और शिक्षक मन के प्रत्येक बला का लक्ष्य और उद्देश्य होता है—अपनी सामग्री का उन्नयन। उदाहरण के लिये पूर्ण शिक्षक वह होगा जो अपने शिष्य के मन के सारे दोष दूर कर दे और उसकी सारी निहित शक्तियों-सम्भावनाओं को जगा दे और इसीलिए, जिस हद तक शासक शासक की हैसियत से और अपनी बना के अनुरूप आचरण करता है, उम हद तक वह पूरी तरह निःस्वार्थ होता है, और उसका एक ही लक्ष्य होता है—जो नागरिक उसकी छत्रछाया में हैं, उनकी खुशहाली। यह सच है कि शासक भी अपने निजी लाभ के लिए काम कर सकता है, वह अपने शासकीय काम करके मजूरी कमा सकता है। पर वह काम वह शासक की हैसियत से, शासन-बना के व्यवहर्ता की हैसियत से नहीं करता, वह यह काम जीविका कमाने वाले की हैसियत से करता है, जीविकाजंन-बला के व्यवहर्ता की हैसियत से। प्रोसीमेक्स की पहली स्थिति के बारे में प्लेटो का यह जवाब है। उमने जो दूसरी स्थिति ग्रहण की है उसके उत्तर में वह जो तर्क देता है उसका उद्देश्य यह सिद्ध करना है कि न्यायी व्यक्ति न्यायी की अपेक्षा अधिक बुद्धिमान्, अधिक बलवान् और अधिक मृदु होता है। वह अधिक बुद्धिमान् इसलिए होता है कि वह डेल्फी की पुरानी शिक्षा पर चसता है और मर्पादा को स्वीकार करने की आवश्यकता समझता है। यह सच है कि वह दूसरों के साथ होड़ करना चाहता है लेकिन, अन्यायी व्यक्ति की तरह वह हरेक के साथ प्रतियोगिता नहीं करना चाहता और न वह केवल प्रतियोगिता के लिए ही प्रतियोगिता करना चाहता है। प्रतियोगिता उसका साध्य नहीं होता। उसका लक्ष्य होता है पूर्ण उत्कर्ष; वह केवल उन्हीं लोगों के मुकाबले पर आता है जिन्होंने उस उत्कर्ष को प्राप्त न कर पाया हो और वह उनके मुकाबले पर इस तरह आता है मानो वह सयोग की दान हो। वह इसलिए प्रतियोगिता नहीं करता कि उसे प्रतियोगिता प्रिय होती है, बल्कि इसलिए करता है कि उसे उत्कर्ष प्रिय होता है। जो आदमी बुरा हो, वह उमने अच्छा बनना चाहता है, जो आदमी पहले से ही अच्छा हो, उसे पछाड़ना उसे काम्य नहीं। किंतु यह जीवन के सभी क्षेत्रों में बुद्धिमत्ता का लक्षण है। बुद्धिमान् चिकित्सक अथवा समीतकार वह है जो प्रतियोगिता करना नहीं, उत्कर्ष प्राप्त करना चाहता है। और न्यायी व्यक्ति जिसमें बुद्धिमत्ता का यह लक्षण होता है—अन्यायी व्यक्ति से—जिसमें यह लक्षण नहीं होता—निश्चित रूप से अधिक बुद्धिमान् होता है¹। इस प्रकार,

1. प्लेटो की शिक्षा यह है कि प्रतियोगिता की ही छातिर प्रतियोगिता करना, उसे स्वतः साध्य मानना अज्ञान और अन्याय का लक्षण है। यह शिक्षा कुछ

मर्यादा के सिद्धांत को मानने के कारण न्यायी व्यक्ति अन्यायी से अधिक बुद्धिमान् तो होता ही है, वह उससे अधिक शक्तिशाली भी होता है। यदि कुछ लोग लाचारी में अन्यायी भी हो, तो अन्यायपूर्ण काम करने की ताकत हासिल करने के लिए उन्हें न्यायी होना पड़ेगा; उन्हें एक दूसरे के कंधे से कंधा मिलाकर खड़ा होना पड़ेगा और एक दूसरे के प्रति न्याय का आचरण करना पड़ेगा।

न्यायी व्यक्ति किसी न किसी सिद्धांत के द्वारा अपने साधियों से बंधा हुआ होता है। उसकी शक्ति के कारण वह अन्यायी व्यक्ति से अधिक शक्तिशाली तो होता ही है; पर आखिरी बात यह है कि वह उससे अधिक सुखी भी होता है। न्यायी व्यक्ति के इस अंतिम खण्ड को प्लेटो ने जिस तर्क के द्वारा सिद्ध किया है, वह सबसे अधिक महत्व का है। उसका तर्क है कि हर चीज का एक नियत कार्य होता है जिसे कोई और चीज नहीं कर सकती या कम से कम उतनी अच्छी तरह नहीं कर सकती (352 E)। यहाँ हम विशिष्ट कार्य के उम सिद्धांत पर पहुँच जाते हैं जो, हम आगे चल कर देखेंगे, रिपब्लिक की घुरी है और उसके न्याय-सिद्धांत का मूल आधार। कार्य के सिद्धांत से चलकर प्लेटो स्वभावतः सद्गुण अथवा उत्कर्ष के सिद्धांत की ओर मुड़ जाता है। किसी चीज का गुण अथवा उत्कर्ष यह है कि वह अपने नियत कार्य को ठीक-ठीक संपन्न करे। आँख का गुण है विमत दृष्टि; कान का गुण है सु-श्रवण। अस्तु, आत्मा का अपना नियत कार्य है और इसके साथ ही उसका तत्संबंधी गुण अथवा उत्कर्ष है। यह कार्य है जीवन और यह गुण अथवा उत्कर्ष है साधु जीवन। अपने गुण से वंचित होने पर कोई भी अपना कार्य नहीं कर सकता और यदि आत्मा में उसका उचित गुण न हो तो वह अपना कार्य ठीक से नहीं कर सकती। इसलिए, आत्मा अपना कार्य तभी कर सकती है जब वह साधु जीवन के गुण से संपन्न हो—जिसकी दूसरी संज्ञा है न्याय। परन्तु, यदि आत्मा साधु जीवन के गुण से या न्याय से संबन्धित होगी, तब वह सुख से भी संपन्न होगी जो अनिवार्यतः साधु जीवन से

हव तक यूनान की मर्यादा संबंधी उस पुरानी धारणा का परिणाम है जिसका प्रवर्तन डेलफी की देववाणी के कारण हुआ और जो पायथागोरसवादियों के कारण दृढ़तर हुई (पीछे पृ० 73 देखिए)। किंतु इससे भी अधिक वह उसके न्याय-सिद्धांत का परिणाम है जिस तक पहुँचने के लिए वह अपना रास्ता टटोल रहा है और जिसके अनुसार न्याय का तात्पर्य है अपने विशिष्ट वर्तव्य का बुद्धिमत्तापूर्वक पालन। जब हर आदमी इस तरह के काम में लगा होगा, तब लोग एक-दूसरे के साथ प्रतियोगिता नहीं करेंगे क्योंकि उनके कार्य प्रतियोगितामूलक न होकर पूरक होंगे। यदि हम प्लेटो की सीख को आधुनिक आर्थिक शब्दावली में व्यक्त करें, तो कहना होगा कि आर्थिक प्रतियोगिता अपने आप में अच्छी नहीं होती, किन्तु वह आर्थिक उत्कर्ष की सिद्धि की अपात् अधिक से अधिक संपदा की उत्पत्ति के साधन के रूप में अच्छी होती है। ऐसा होगा तो बुद्धिमान् उत्पादक सभी उत्पादकों के साथ प्रतियोगिता करने की कोशिश नहीं करेगा; वह केवल उनके साथ प्रतियोगिता करेगा जिनका उत्पादन निवृष्ट होगा। वह प्रतियोगिता के लिए प्रतियोगिता नहीं करेगा। उसकी प्रतियोगिता का तो एक ही सध्य होगा—आर्थिक उत्कर्ष।

पंदा होना है; और जो आत्मा अधिक गुणी, या दूसरे शब्दों में अधिक न्यायी होती है, वह अधिक गुणी भी होती है। और चूंकि गुण दुःख की अपेक्षा अधिक लाभदायक होता है, अतः निष्कर्ष निकलता है कि न्याय अधिक गुणी होने के कारण अन्याय से अधिक लाभदायक अवस्था भी है¹।

इन तर्कों में कुछ गहनतर धारणाएँ निहित हैं जिनका प्लेटो आगे चमकर उत्पादन करता है। न्याय को ऐसी शक्ति के रूप में मानने का सिद्धांत जो किसी भी मनुष्य-समाज में सामंजस्य की स्थापना करती है, और हर चीज के लिए निराल कार्य-विशेष का सिद्धान्त—ये सिद्धान्त ऐसे हैं जिनका रिपब्लिक के बाद के तर्कों में पूरा-पूरा विकास-विस्तार किया गया है। किंतु, ये तर्क जिन रूप में हैं, उस रूप में युक्ति-संगत हैं। इनमें हमें ज्ञान होना है कि प्लेटो मोरिस्टों के साथ उनकी शब्दावली में ही विनोद कर रहा है और उन्हें उनकी धारणा में ही मान दे रहा है। ये तर्क ध्वसात्मक हैं, रचनात्मक नहीं। इनमें बताया गया है कि ब्रोसोमेवस के न्याय-सिद्धान्त पर हम क्यों विश्वास न करें; यह नहीं बताया गया कि जिस न्याय-धारणा में हम विश्वास करें। इन तर्कों से हम जिस भावना का लोप नहीं हो गया है कि मोरिस्टों की निर्दयता को हम भले ही दरकिनारा कर दें, पर यह तो सत्य ही है कि न्याय कुछ ऐसी चीज है जिसे मानव प्रकृति सहज भाव में ग्रहण नहीं करती, वह तो मानो कुछ स्वाभाविक-सी चीज है और आदमी में छिपे हुए इन्तियोज है कि वह ने उसके मन में उसे प्रतिष्ठित कर दिया है और बरबस उसे वहाँ बनाए रखा गया है। समाज की यही साधारण भावना होती है, लोकमत में यही स्वर व्यक्त होता है। फलतः प्लेटो इस मत की आलोचना शुरू कर देना है और यह गिद्ध करने के लिए कि न्याय मानव-प्रकृति में समाया हुआ होता है और वह मानव-आत्मा की स्वाभाविक व्यवस्था, सामंजस्य-रूप होता है, वह तर्कशास्त्र को त्यागकर मनोविज्ञान का सहारा लेना है और शब्दों के विस्तरेण को छोड़ कर मानव-प्रकृति का विश्लेषण करने लगता है²।

1. विचार करने पर लगेगा कि यह तर्क कुछ हद तक वाणी का चमत्कार है और इस तथ्य पर आधारित है कि 'साधुता' (goodness) और 'अच्छी तरह रहना' (living well) के लिए जो यूनानी शब्द (अर्थात् और अप्रजीव) हैं, उनके दोहरे अर्थ हैं (या कम से कम उनकी अर्थ-व्यंजना व्यापक है)। इनके अर्थों की पर्यायों में यह बात नहीं है। 'साधुता' में मानो नैतिक उत्कर्ष ही नहीं, बौद्धिक क्षमता भी निहित है। 'अच्छी तरह रहना' का अर्थ केवल साधु-जीवन व्यतीत करना ही नहीं है, सुख से रहना भी है। किंतु, यह तर्क जितना वाणी का चमत्कार है, उतना ही सार्थक भी है। साधुता से प्लेटो का जो अर्थ है उसमें बौद्धिक के साथ-साथ नैतिक गुण भी निहित हैं; और फिर वह यह भी कहना चाहना है कि इस गुण के व्यवहार से और इसकी शक्ति के द्वारा सर्वोच्च सुख की सिद्धि होती है।

2. नैटिलिशप, लैक्चर्स पृ० 48। इसके साथ ही यह याद रखना चाहिए कि प्लेटो ने बाद में जो बात सिद्ध करने की कोशिश की है, वह परोक्षतः पहले ही मान ली है। न्याय आचरण की रुढ़िगन महिमा नहीं है, वह तो आत्मा का आंतरिक उत्कर्ष है।

(3) ग्लॉकन का सिद्धांत : अर्थक्रियावाद (357—67 E)

ग्लॉकन ने नए दृष्टिकोण का स्पष्ट ही इस प्रयोजन से निरूपण किया है कि साम्राज्य के तर्क से उसका आमना-सामना और विरोध हो। उसने प्रेसीडेन्स की इस स्थिति को ग्रहण नहीं किया कि अपने स्वार्थों के प्रति उद्दिष्ट, सबलतम की इच्छा ही व्याप्य होती है पर प्रेसीडेन्स जैसी ही प्रेरणा से प्रेरित होकर उसने यह स्थापना की है कि व्याप्य एक कृत्रिम चीज है, रुढ़ि की उपज है। सामाजिक-संविदा संप्रदाय के आधुनिक लेखक जिस दृष्टिकोण की पेरवी करते हैं, प्रायः उसी दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हुए ग्लॉकन ने तर्क दिया है कि प्राकृतिक अवस्था में लोग घेतिभक्त और बेरोक-टोक अन्याय करते और सहते हैं। उन्हें यह अवस्था असह्य लगती है; और इसके तीन परिणाम निकलते हैं। एक—जब कमजोर लोग यह देखते हैं कि वे जितना अन्याय कर सकते हैं, उससे ज्यादा उन्हें सहना पड़ता है, तब वे एक दूसरे के साथ संविदा कर लेते हैं कि न तो अन्याय करेंगे और न करने देंगे। दो—संविदा को कार्यान्वित करने के विचार से वे एक विधि निर्धारित करते हैं जिसकी दृष्टियाँ बाद के कार्यकलाप के लिए कसौटी का और न्याय-संहिता का काम देती हैं। अंतिम बात यह कि मानव-प्रकृति अपनी सच्ची सह्यवृत्ति को जो आत्म-परितोष पाने की होती है त्याग देती है और भविष्य में विधि में निहित 'बल' के कारण विवृत होने के लिए सहमत हो जाती है। यह इस संविदा का और इन रुढ़ियों का परिणाम है। व्याप्य का जन्म भय से होता है : "वह सबसे अच्छे और सबसे बुरे के बीच का रास्ता है, समझौता है। सबसे अच्छा यह है कि अन्याय न करे और दंड न भोगना पड़े और सबसे बुरा यह है कि अन्याय सहे और बदला न ले सके" (359 A)। इस प्रकार, प्रेसीडेन्स ने तो न्याय को प्रभुत्व की वृत्ति पर आधारित माना था और कहा था कि वह सदलतर का स्वार्थ है; पर ग्लॉकन ने उसे भय की वृत्ति पर आधारित माना है और कहा है कि वह पुर्वलता की आवश्यकता है। उसकी विचार-गुंलता तो वही है जो प्रेसीडेन्स की थी, पर वह मानो दूसरे छोर से अपना विवेचन शुरू करता है और चलवान् की लुधा को नहीं, बल्कि कमजोर के भय को आधार-रूप में ग्रहण करने का कारण वह ऐसी परिभाषा पर पहुँचता है जो प्रेसीडेन्स की परिभाषा से बिल्कुल उल्टी है।

यह सिद्धांत बनेले ग्लॉकन का सिद्धांत नहीं है, बल्कि हॉम्स¹ जैसे आधुनिक लेखकों का भी सिद्धांत है। यह सचमुच ऐसा स्पूल सिद्धांत है जिसके प्रति हमारी आदिम वृत्तियाँ महज आकर्षित होती हैं। आधुनिक विचारकों ने इस ममूचे सिद्धांत को एक-एक बात का युक्तियुक्त उत्तर दिया है। पहली बात तो यह है कि कभी कोई वास्तविक या प्रत्यक्ष 'सविदा' हुआ नहीं। हर करार की एक घर्ष होती है और हमेशा होगी। अस्तित्व और लक्षित सविदे की भी एक घर्ष का होना अनिवार्य है। एक ओर तो समुदाय के सदस्यों में मदा ही अधिकारों की पारस्परिक मान्यता होती है। लोगों ने इस मान्यता को अभिव्यक्ति देने का प्रयास किया है, लेकिन, राजनीतिक समाज के अर्थ में राज्य की संस्थापना के लिए—स्पष्टित और समष्टितः—'समाज-सविदे' की खर्चा करके उन्होंने इन अधिकारों को निष्प्राण ही और कर दिया है मानो राजनीतिक समाज की कमी संस्थापना की गई हो। और दूसरी ओर सदा ही दासित की यह इच्छा रहती है कि उसका दासक शासन करे और दासक की यह मान्यता होती है कि वह इस इच्छा पर निर्भर है। शासन-व्यवस्था के अर्थ में राज्य की संस्थापना के लिए शासक और दासित के बीच 'शासन के सविदे' की इसी प्रकार की खर्चा से यह इच्छा भी उतनी ही रुद्धिग्रस्त हो गई है—मानो शासन-व्यवस्था राजनीतिक समाज का, जो स्वतः मानव-स्वभाव का आधारभूत गुण है, अनिवार्य अंग न हो। दूसरे यदि हम 'रुद्धिग्रस्त' और श्रुतिमदाओं का कोई भी उचित अर्थ न तो उस अर्थ में विधि अपनी समग्रता में रुद्धिग्रस्त अथवा श्रुतिम नहीं होती। यदि रुद्धिग्रस्त का मतलब कोई ऐसी चीज हो, जिसे आदमी ने बनाया है, तो विधि निश्चित रूप से रुद्धिग्रस्त है। लेकिन, इस तरह तो 'घट्टानों; परखों और पेटों' को छोड़कर और सभी चीजें रुद्धिग्रस्त हैं। यदि रुद्धिग्रस्त का मतलब ऐसी चीजों से हो जिनका आदमी ने सचेष्ट

1. हॉम्स का भी विश्वास है कि ग्याय का भाव मनुष्य के अंतर्भूत में व्याप्त नहीं है बल्कि उसका सर्जन सविदा के द्वारा होता है और वह सत्ता के द्वारा सागू किया जाता है। "ग्यायी और अग्यायी के नाम का महत्त्व तो तभी हो सकता है जब कि बलप्रयोग करने वाली कोई शक्ति विद्यमान हो" (अध्याय XV); "कारण यह है कि जब सामान्य लोगो में मतभेद हों—तब क्या सुनोति है, क्या ग्याय है और क्या नैतिक सद्गुति है, इसका फैसला करने और उस पर अमल करने के लिए प्रभुत्व-संपन्न शक्ति के अध्यादेशों की जरूरत होती है" (अध्याय XXVI)। उसके दृष्टिकोण में मानव-प्रकृति का जो विचार निहित है, वही उसकी मूल भूल है (प्लेटो ने ग्लॉकन के दृष्टिकोण के विरोध में बिल्कुल यही कहा है)। मानव प्रकृति के विषय में हॉम्स का यह दृष्टिकोण विचार है कि मनुष्य एक स्वार्थरत जीव है, कि मानव की प्रकृति में हम लड़ाई के तीन कारण पाते हैं, पहला—प्रतियोगिता, दूसरा—अविद्वानता और तीसरा—यसलिप्सा। अगर हम इस दृष्टि से देखें तो ग्याय केवल एक बनावटी चीज मानी जा सकती है। वह आत्मरक्षा के अनुरूप मानव-प्रकृति की सहज वृत्तियों पर आघात करता है और सहजवृत्ति के निर्बाध परितोष द्वारा इस आघात को रोका जा सकता है। फलतः, जिस तरह प्लेटो ने ग्लॉकन का खंडन किया है उसी तरह हॉम्स का भी मानव प्रकृति के एक विरोधी सिद्धांत द्वारा खंडन किया जा सकता है, इस दृष्टिकोण की अस्थिरता द्वारा खंडन किया जा सकता है कि मानव स्वभाव से ही स्वार्थरत होता है।

रूप से निर्माण किया हो और यदि इस तरह की चीजों और सहज-स्वाभाविक रूप से बढ़ने वाली चीजों में कोई विरोध मानें, तो बहुत सी विधियाँ रुढ़िगत होंगी और बहुत सी प्राकृतिक। पर, दोनों के बीच कोई बड़ी खाई नहीं है क्योंकि जब मनुष्य सचेष्ट रूप से निर्माण करता है, तब उसके सिद्धांत उन सिद्धांतों से एकदम भिन्न नहीं होते, जिनके अनुसार वह चीजों का सहज रूप से विकास करता है*। दरअसल, बात यह है कि पहले तो विधि का प्रायः विकास हुआ है और फिर निर्माण। विरोधाभास की शब्दावली में कहा जाए तो पहले वह लोकाचार के रूप में होती है, बाद में संहिता बन जाती है। बहरहाल, सहज विकास और सचेष्ट निर्माण की अवस्थाओं को परस्पर विरोधी मान लेना—मानो वे एक दूसरे के प्रतिवृत्त हों—एकदम गलत है। मनुष्य एक इगार्ड है और वह दो विरुद्ध विरोधी दिशाओं में काम नहीं कर सकता। लेकिन साधारण बातचीत में 'रुढ़िगत' शब्द इनमें से किसी भी अर्थ में प्रयुक्त नहीं होता। जब हम रुढ़ियों की बात करते हैं, तब हमारा अभिप्राय न तो मनुष्य की किसी भी सृष्टि से होता है और न किसी सचेष्ट सृष्टि से। हमारा मतलब तो आदमी की किसी ऐसी सृष्टि से होता है जो अब अपने मूल प्रयोजन को पूरा न करती हो; पर फिर भी जो अस्तित्व के अधिकार का दावा करती हो। इस अर्थ में, विधि अपनी समग्रता में निश्चय ही रुढ़िगत नहीं होगी; हाँ, कुछ विधियाँ रुढ़िगत हो सकती हैं*। आखिरी बात यह है कि विधि के आदर और विधि की सत्ता का आधार 'बल' नहीं होता, इच्छा होती है। विधियाँ मान्य इसलिए होती हैं कि समुदाय के सदस्य जिन कामों के बारे में सोचते हैं कि वे उन्हें करने चाहिए, उन्हें करने की इच्छा उसमें मूर्तिमंत होती है। विधियों की शक्ति का आधार यह नहीं है कि उन्हें लागू करने के लिए लोगों में कितना बल है, उनकी शक्ति का आधार यह है कि उनका पालन करने के लिए लोगों में कितनी तत्परता है। (जब हम किसी व्यक्ति को दंड देकर विधि को 'लागू' करने की बात करते हैं तब यह एक तरह से जोर-जबर्दस्ती-सी लगती है)। पर, यह जोर और-जबर्दस्ती सी लगती है, असल में उस व्यक्ति की गलत काम करने की इच्छा को दबा कर उसकी सविच्छा की प्रतिष्ठा ही होती है—चाहे वह खुद उसी के खिलाफ क्यों न पड़ती हो।

पर प्लेटो ने ग्लॉकन की युक्ति का जिस पद्धति से उत्तर दिया है, वह अधिक सरल और अधिक तार्किक है। वह यह समझ लेता है कि अवतक जित्त विचारों का विवेचन किया गया है—सिफालस और पोलीमार्कस के विचार, प्रोसीमेकस और ग्लॉकन के विचार—उन सबमें एक तत्त्व संभान रूप से पाया जाता है। उन सबमें न्याय पर इस तरह से विचार किया है मानो वह कोई बाहर की चीज हो—कोई उपलब्धि हो, कोई आरोपित चीज हो या कोई रुढ़ि हो। उनमें से किसी ने आत्मा के भीतर उसके दर्शन नहीं किए, उसे उसके आवास में प्रतिष्ठित करके नहीं देखा। अतः प्लेटो, यह सिद्ध

1. प्लेटो ने लॉक में इस तर्क का आने आष प्रयोग किया है (आगे अध्याय 16 (ख) से तुलना कीजिए)।
2. प्राकृतिक और रुढ़िगत के संवध का यह विचार नेटलशिप पर आधारित है (लेक्चर्स, पृ० 54—7)।

करने में दक्षचित्त हो जाता है कि न्याय न तो किसी संयोगमूलक रुढ़ि से जन्मता है और न उसकी मान्यता किसी बाहरी शक्ति पर निर्भर होती है। इसके विपरीत, वह तो अनादि और अनंत है और उसकी अपनी महिमा ही उसका बस है। इसके लिए वह बस इतना कर दिखाता है कि अगर मनुष्य पर उसके पूर्ण पर्यावरण के सदृश में विचार किया जाए (और उस पर इसी रूप में विचार किया जाना चाहिए), तो हम पाएंगे न्याय ही मानव-आत्मा की उचित अवस्था है—और मानव की प्रकृति को ही उसकी अपेक्षा होती है। इस तरह, न्याय कुछ अनन्य सी चीज बन जाती है। प्रेसीमेकस और ग्लॉकन ने न्याय को एक बहिरंग चीज समझा था—मानो वह भौतिक उपदेशों का सफल भरण हो जो आत्मा को चुनौती दे रहा हो और जिसे बाहरी शक्ति के दृष्टे पर आत्मा को नियंत्रित करने के लिए प्रयत्नशील हो। पर, अब न्याय को एक अंतरंग परिष्कार के रूप में ग्रहण किया जाने लगा और उसे समझने के लिए अंतरंग मानव का अध्ययन जरूरी माना जाना है। प्लेटो एक दम में मानव-मन का विश्लेषण नहीं करने लगता; बल्कि वह एक ऐसा तरीका अपनाता है जो पहले-पहल देखने पर अजीब-सा लगता है। यदि हमें कोई ऐसी पात्रुलिपि पढ़नी हो जिसकी दो प्रतियाँ हों—एक बारीक अक्षरों में और दूसरी मोटे अक्षरों में, तो हमें निश्चय ही वह प्रति पढ़ने की कोशिश करनी चाहिए जो मोटे अक्षरों में लिखी हुई हो। न्याय ऐसी ही पात्रुलिपि की तरह होता है; वह एक और अनन्य है, लेकिन उसकी दो प्रतियाँ हैं जिनमें से एक प्रति दूसरी से बड़ी है। वह राज्य और व्यक्ति दोनों में ही विद्यमान होता है पर वह राज्य में ज्यादा बड़े पैमाने पर और अधिक व्यक्त रूप में पाया जाता है। अतः प्लेटो पहले तो न्याय के उस व्यापकतम और सबसे नम रूप पर विचार करता है जिस रूप में वह राज्य में विद्यमान होता है; इतना ही नहीं, वह नवजात राज्य में उसके रूप पर विचार करता है—यानी उसके सबसे सरल और सबसे स्पष्ट रूप पर। और वह शुरू से ही एक काल्पनिक राज्य का निर्माण करता है और निश्चय ही राजनीतिक चिंतन के क्षेत्र में प्रवेश करता है ताकि न्याय को प्रत्यक्ष रूप में प्रस्तुत किया जा सके।

1. इसी तरह, अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के पहले खंड में राज्य और गृहस्थी का भेद स्पष्ट करने के लिए पहले नवजात राज्य पर विचार करने का प्रस्ताव किया है। पर हम देखेंगे कि प्लेटो ने वस्तुतः राज्य के ऐतिहासिक विकास पर नहीं उसके तर्कसंगत विकास पर विचार किया है; और यही बात अरिस्टाटल के बारे में सही है।

(ग) आदर्श राज्य का निर्माण

प्लेटो जिस 'राज्य' का निर्माण शुरू करता है, उसकी परीक्षा करने से पहले यह बहुत उत्तरी है कि प्लेटो ने व्यक्ति और राज्य के बीच जो सादृश्य बताया है, हम उसे ठीक-ठीक समझ लें। यह हम देता ही चुके हैं कि रिपब्लिक की एक प्रमुख विशेषता भौतिक दृष्टांतों का प्रयोग है, लेकिन यह कोई भौतिक दृष्टांत नहीं है। यह राज्य और मानव-शरीर का कोई ऐसा सादृश्य नहीं है—जैसा कि, उदाहरण के लिए हॉमर ने लेविघायन में और स्पेंसर ने प्रिंसिपल्स ऑफ सोसियोलॉजी में व्यक्त किया है। जब हम रिपब्लिक के इस भाग पर पहुँचते हैं, तब बहिरंग और भौतिक तत्त्व पीछे रह जाते हैं, और यहाँ प्लेटो यह खोजने में जुटा है कि न्याय का प्राण क्या है। अतः, यहाँ जो सादृश्य है, वह आध्यात्मिक सादृश्य है। यह सादृश्य व्यक्ति-चेतना और राज्य-चेतना का है—फिर चाहे यह व्यक्ति-चेतना समग्रतः सक्रिय हो या अपनी अलग-अलग क्षमताओं (जैसे-बुद्धि का या विवेक की क्षमता) के अनुरूप सक्रिय हो, और इसी तरह राज्य-चेतना चाहे समुदाय के मानस में व्यक्त हो या उसके विभिन्न वर्गों में। लेकिन, सादृश्य शब्द भ्रामक है—भले ही हम यह मानकर चलें कि उसे आध्यात्मिक अर्थ में ग्रहण करना है। इसके भ्रामक होने का कारण यह है कि इससे ध्वनि निकलती है कि राज्य और व्यक्ति अलग अलग चीजें हैं, जिनके बारे में अलग करके सोचा जा सकता है, ~~जैसे-बुद्धि~~ तुलना की जा सकती है। पर वे अलग-अलग हैं नहीं। व्यक्ति-चेतना विवेकन किया जा सकता है भेद नहीं किया जा सकता। जब राज्य के सदस्य उसके सदस्यों के विचार—उन्हें पर करें, तब उनकी चेतना ही राज्य की चेतना होती है। इस चेतना इस तरह से विचारण लें—जब व्यक्ति राज्य के सदस्यों की हैसियत से विचार का कोई आरोपित हो रहे हो, तब उनका साहस ही राज्य का साहस होता है। इनमें से दर्शन नहीं किए, जब पर किसी गुंठे से मुठभेड़ होने पर व्यक्तिगत साहस का भी परिचय

साधियों के साथ मिलकर) रणक्षेत्र में अपने राज्य के शत्रुओं से

1. प्लेटो ने लॉज में २ भी परिचय देता है जिसे प्लेटो ने राज्य का साहस कहा है। (ख) से तुलना की जा सकती है। राज्य के साहस दोनों का एक ही चेतना में निवास होता है।
2. प्राकृतिक और रुढ़िवादी का पहले उसके सामाजिक पहलू को सामने रखकर (लेखक, पृ० 54—) इसलिए कि ज्यादा लोगों से संबंधित होने के कारण यह

चेतना अधिक स्पष्ट और अधिक बड़ी चीज है और इसकी परिणति ऐसे बहिरंग रूप के रूप में होती है जो देखने में ज्यादा प्रभावशाली लगता है। अतः, संशय में, मानव-आत्मा के विनयेय का प्रयत्न करते हुए और इस तरह उनके भले के लिए न्याय की अनिवार्य आवश्यकता की खोज करते हुए प्लेटो यह अध्ययन करने लग जाता है कि आत्मा अपने सामाजिक पहलू में कैसे मजबूत होनी है, क्योंकि उसका विश्वास है कि सारे सामाजिक व्यवहार उमी से जन्म लेते हैं और उसका यह भी विश्वास है कि ये व्यापार ऐसे जाने-पहचाने हैं कि उन आत्मा को समझने के लिए जिसमें उनका जन्म होता है—वे सबसे अच्छे सूत्र हैं। “राज्यों का जन्म वृक्षों में या चट्टानों से नहीं, किन्तु उनमें बसने वाले व्यक्तियों के चरित्रों में होता है”¹। अतः जो लोगों के चरित्रों का अध्ययन करना चाहें; उन्हें उनके राज्यों का अध्ययन करना चाहिए, क्योंकि मनुष्य की मारी समस्याएँ उसके मानव की विभिन्न अभिव्यक्तियों मात्र हैं। उसके विचार ही उनकी समस्याएँ हैं। बिधि उसके चिन्तन का अंग है, न्याय उसके मन का स्वभाव। इन चीजों के बहिरंग और व्यक्त चिह्न होने हैं—निम्न महिमा, ग्याय-पीठ। पर जो अन्तरंग और आध्यात्मिक विचार उन्हें बनाता और संभालता है, वही एक-मात्र वास्तविकता है। जो कुछ गोचर है अपने आप को उसमें अलग करके देखना और गोचर को विचार का परिधान-भर समझना मुश्किल है। न्याय की सच्ची विचार के बजाए राजदंडों और फरमानों के रूप में देखना ज्यादा आसान होता है। पर हम अंतर्मेन में झाँक सकें, ग्लॉब्स की धारणा को छोड़ सकें और सांख्यिक के पदचिह्नों पर चल कर मानव-मन के भीतर न्याय के दर्शन कर सकें—इसके लिए हमें बहुत बड़ा कदम उठाना होगा। प्लेटो और अरिस्टोटल दोनों ने यही कदम उठाया था और राजनीति-चिन्तन को यही उनकी देन है, विरंजन देन।

प्लेटो राज्य की रचना द्वारा आत्मा के स्वरूप की समझाना चाहता है, लेकिन इसके लिए वह यह मानकर चलता है कि हमें मनोविज्ञान की कुछ जानकारी पहले से ही है। वह कुछ हद तक पहले बुझता है²। चूँकि राज्य मानव-आत्मा की मूर्ति है, अतः उसकी रचना मानव-आत्मा के तिहरे स्वरूप की धारणा में निहित पद्धति के अनुसार हुई है। जैसा कि हम पहले देन चुके हैं (पृ० 73) रिपब्लिक की ओर बहुत-सी बातों की तरह इन धारणा के लिए भी प्लेटो पायथागोरस और उसके अनुयायियों का श्रुती लगता है। पायथागोरस के सिद्धांतों में एक सिद्धांत तीन वर्गों का है—ज्ञान के प्रेमी, सम्मान के प्रेमी और धन के प्रेमी; और पायथ इसी सिद्धांत में आत्मा के तीन भागों—विवेक, उत्साह और बुभुक्षा—का सापेक्ष सिद्धांत निहित था। इसमें संदेह नहीं रिपब्लिक के अधिकांश की नींव आत्मा के तिहरे स्वरूप के इस सिद्धांत पर ही है; इसका स्रोत चाहे कुछ भी हो। सबसे पहले प्लेटो का मत है कि आत्मा में कामना का एक निर्विवेक या बुभुक्षामूलक तत्त्व होता है।

1. रिपब्लिक 540 D; 435 E और सोफोक्लीज के ओडीपस टिरेनस (56-57) से भी तुलना की जाए: “जिस घर में मनुष्य नहीं, वह घर नहीं और जिस जहाँ मनुष्य नहीं वह जहाँ नहीं। हर चीज की सोमा मनुष्य से है।”
2. प्लेटो मनुष्य की व्याख्या करने के लिए राज्य का निर्माण करता है; पर उस निर्माण में वह मनुष्य के ज्ञान की पहले से ही कल्पना कर लेता है।

यह सुख-संतोष का संगी है और उससे प्रेम, भूख, प्यास तथा अन्य दुःखों पैदा होती हैं (439 D)। और फिर विवेक का तत्त्व है जिसके दो नाम हैं; इसके द्वारा सोग ज्ञान प्राप्त करना सीखते हैं और चूँकि वे ज्ञान प्राप्त करना सीख चुके हैं; अतः प्रेम करने के लिए तत्पर हो जाते हैं। यह ऐसा तत्त्व है जिसका राज्य में अन्विष्टतः सर्वोच्च महत्त्व होगा। वह उसके सदस्यों के कार्यकलाप में उनका पथ-प्रदर्शन करेगा और उनमें एकता स्थापित करने का सूत्र भी होगा। आखिर में, इन दोनों के बीच में सन्तुष्टि का तत्त्व आता है। यह ऐसा तत्त्व है जिसे हम प्रायः सम्मान-भावना से मिलता-जुलता कह सकते हैं और (जिन लोगों में वह अत्यंत प्रयत्न से मौजूद होता है, उनमें) वेग ही कुछ-कुछ दौरे के रूप में प्रकट होता है। इस तत्त्व का खान काम यह है कि यह लोगों में युद्ध की प्रेरणा जगाता है, पर यह इस दायें में दुःख में भिन्न नहीं होता कि यह महत्वाकांक्षा और प्रतियोगिता का स्रोत भी है; किन्तु दूसरी ओर यह विवेक-तत्त्व का सहज सहायक भी है क्योंकि यह लोगों में अन्विष्ट के प्रति तीव्र रोष और व्याप के प्रति तत्पर समर्पण का भाव जगाता है। प्लेटो के निष्कर्ष यह मुख्यतः विवेक के सहायक के रूप में हो जाता है। "आत्मा की लड़ाई में वह विवेक का पक्ष ग्रहण करता है" (440 B)।

इस निहरे विभाजन के आसक्त में प्लेटो की राजनीतिक रचना में हम दो विरोधताओं की अन्विष्टा कर सकते हैं और उन्हें पाते भी हैं। उसने जिस राज्य का निर्माण किया है, उसका उसकी ऐस-रेख में तीन चरणों में विकास होगा : निर्मित राज्य में तीन वर्ग या काम होंगे। पर राज्य का विकास ऐतिहासिक आधार पर निर्धारित नहीं होगा : राज की तरह वे स्वाभाविक अवस्थाएँ दिखाने की कोशिश नहीं की जाएँगी जिनसे गुजर कर राज्य का विकास हुआ है। इसके विपरीत, प्लेटो स्थितिक में मनोवैज्ञानिक पद्धति से आगे बढ़ता है। वह मानव-मन के तीनों तत्वों को लेकर निम्नतम से उच्चतम तक बढ़ता है और यह दिखाता है कि इनमें से प्रत्येक तत्व अपने-अपने ढंग से राज्य के निर्माण में किस तरह योग देता है। वह मन के विभिन्न तत्वों का-जो किसी भी समय उस मृष्टि का निर्माण करते हैं जिसे हम राज्य कहते हैं तर्कसंगत विद्वेषण प्रस्तुत करता है। जब वह बारी-बारी से एक-एक तत्व को लेता है और श्रम में निम्नतम से उच्चतम की ओर बढ़ता है—तो उसकी राज्य-रचना में ऐतिहासिक पद्धति का आभास मिलता है। किन्तु, यह सिर्फ आभास है। उसका यह तात्पर्य नहीं है कि राज्य का आरम्भ श्रम-विभाजन पर आधारित आर्थिक समाज के रूप में हुआ—हालाँकि वह शुरूआत ऐसे समाज से ही करता है। उसका यह मतलब नहीं है कि राज्य में पहले 'सादगी' थी और फिर 'विलासिता' आती गई हालाँकि वह स्वयं उसी दिशा में बढ़ता है। उसे हमेशा ध्यान रहता है कि "उसने प्रत्येक तत्व में जो विशेषताएँ आरोपित की हैं, वे उसके समय के एथेंस से ली गई हैं"।

1. नेटिलिशम, लेक्चर्स, पृ० 10। हॉन्स ने लेविथियन में राज्य का जो प्रकटतः ऐतिहासिक निर्माण किया है, उसके बारे में भी यही कहा जा सकता है। वह भी इतिहास पर नहीं, तर्क पर आधारित है। हॉन्स ने जिन विरोधताओं को प्रस्तुत किया है, वे उस समय के इंग्लैंड की विशेषताएँ हैं और उस रूप में हैं जिसमें हॉन्स ने उन्हें समझा था।

प्लेटो द्वारा चित्रित राज्य-विकास पर जो चेतानी लागू होती है, वही उसके द्वारा चित्रित राज्य-विकृति पर भी लागू होती है। यह चित्रण यूनान के सांविधानिक परिवर्तनों का ऐतिहासिक सारांश नहीं है—हालांकि वह लगता वंसा ही है क्योंकि वह आदर्श मनोवैज्ञानिक परिस्थितियों पर आधारित आदर्श राज्य से शुरू करके धीरे-धीरे निवृष्टतम मनोवैज्ञानिक परिस्थितियों पर आधारित निवृष्टतम राज्य की ओर जाता है। इसमें यह दिखाने की कोशिश की गई है कि मानव-आत्मा की सही परिस्थितियों का योग बिलम्बित होने का तात्पर्य है सच्चा राज्य; पर उस योग में कोई भी कमी आने का मतलब होता है राज्य की उतनी ही विकृति। और जिस तरह पहले राज्य—न्याय के आधार पर व्यक्ति-न्याय का स्पष्टीकरण किया गया है, उसी तरह इसमें राज्यगत अन्याय के बड़े अक्षरों* के आधार पर व्यक्ति के सुदर्भ में न्याय के स्वरूप को समझाने की कोशिश की गई है।

* प्लेटो ने न्याय-अन्याय का भावन एक ऐसी पांडुलिपि के रूप में किया है जिसकी दो प्रतियाँ हों—एक प्रति छोटे अक्षरों में तथा दूसरी बड़े अक्षरों में। व्यक्ति में न्याय-अन्याय का निरूपण मानो छोटी प्रति का अध्ययन है और राज्य में न्याय-अन्याय का निरूपण बड़ी प्रति का। छोटी प्रति की अपेक्षा बड़ी प्रति का पढ़ना सदा आसान होता है। इसलिए, प्लेटो ने व्यक्ति में न्याय-अन्याय का दिग्दर्शन कराने से पहले राज्य में न्याय-अन्याय का चित्रण किया है।

(1) राज्य में आर्थिक तत्त्व

हम देख चुके हैं कि आत्मा का स्वरूप प्रकट करने वाले राज्य का निर्माण करते समय प्लेटो ने आत्मा के स्वरूप के बारे में पहले से ही एक दृष्टिकोण बना रखा है। इसी प्रकार जब वह राज्य का निर्माण करता है और सबसे पहले उस आर्थिक सपटन पर विचार करता है, जो उसके अस्तित्व के लिए आवश्यक है, तब जिस श्याप-सिद्धांत को प्रमाणित करना उसकी रचना का लक्ष्य है उसे वह उसमें पहले से ही निहित कर देता है। जिस सिद्धांत में यह बात निहित है कि प्रत्येक व्यक्ति को 'अपना काम' करना चाहिए और प्रत्येक व्यक्ति का अपना एक विशिष्ट काम होता है, वह सिद्धांत राज्य के प्रथम आद्य रूपों में श्रम-विभाजन के रूप में पहले ही प्रकट हो चुका है। प्लेटो बुभुक्ष को राज्य का प्रारम्भिक आधार मान कर अपना विवेचन शुरू करता है और फिर यह दिखाता है कि उसमें किसी न किसी रूप से साहचर्य निहित होता है। भोजन, ताप और आवास की इच्छाओं की समुचित पूर्ति सामूहिक कार्यवाही के अलावा और किसी तरह नहीं हो सकती। राज्य की एकता का पहला सूत्र है—मनुष्य की आवश्यकता। मनुष्य अपने साधनों के बिना काम नहीं चला सकता। जहाँ हर आदमी औरों को ऐसी चीज दे सकता है जिसकी उन्हें जरूरत हो वहाँ बदले में उसे भी ऐसी चीज की जरूरत होती है जिसे वे दे सकते हैं। इसका नतीजा होता है—श्रम का अनिवार्य विभाजन या काम का विशेषीकरण जिसका दूसरा पक्ष होता है—एक-दूसरे के साथ अनेक पदार्थों के विनिमय के लिए सम्मिलन। प्लेटो आर्थिक आधारों पर इस तरह के विशेषीकरण का औचित्य सिद्ध करता है। इसका मतलब है ज्यादा चीजों और ज्यादा अच्छी चीजों का ज्यादा आसानी से उत्पादन। इसके फलस्वरूप लोगों का ऐसा समाज जन्म लेता है जो आर्थिक मूल से बंधा होता है। इस समाज में शुरू-शुरू में तो किसान और शिल्पी, घुनकर और चमार ही होते हैं; पर बाद में उसमें और लोग शामिल होते रहते हैं—एक वर्ग पहले चार वर्गों के लिए औजार बनाता है, दूसरा वर्ग उनके पशुओं का पालन-पोषण करता है, तीसरा वर्ग विदेशों के साथ और चौथा देश के भीतर के व्यापार को

संभालता है¹ और इस तरह धीरे धीरे वह राज्य प्रौढ़ता प्राप्त कर लेता है।

राज्य के जीवन में आर्थिक तत्त्व नगण्य नहीं होता। प्रत्येक राज्य के स्वरूप का एक पहलू यह है कि वह एक महान् आर्थिक संस्था होता है, और जब-जब किसी संरक्षण-व्यवस्था की प्रगति होती है, या हटती है, तब-तब उसने राज्य की आर्थिक जीवन के संबंध में आत्म-केंद्रित और आत्म-निर्भर इकाई बना कर इस पहलू को प्रमुख बना दिया है।² जब प्लेटो राज्य पर केवल एक आर्थिक संस्था के रूप में विचार करता है, तब राज्य में कुछ ऐसा विघटताएँ दिखाई पड़ने लगती हैं, जो न केवल अपने आप में और न केवल आर्थिक दृष्टिकोण से महत्वपूर्ण होती हैं बल्कि जिनका एक और दृष्टि

1. इस प्रसंग में यह ध्यान देने की बात है कि बिचोलिए के प्रति—जो व्यापार का काम पलाता है—अरिस्टाटल की अपेक्षा प्लेटो अधिक दयालु है। उगर्जी दलील है कि जब मुद्रा का चलन शुरू हो जाता है और इस तरह जन विनिमय के माध्यम के अस्तित्व में आ जाने से दोनों उत्पादक-पक्षों में वस्तु-विनिमय की जगह, दलात की मार्फत विनिमय-व्यवस्था हो सकती है तब फिर, किसान का बाजार में आकर अपनी चीजों को बेचने के लिए इनकार करते रहना बर्षा भी बर्बादी होगी। तब यह काम बिचोलिया करने लगता है और इस तरह वह एक ज़रूरत पूरी करता है। इसी वही में आगे यह दलील दी जा सकती है कि चूंकि बिचोलिया एक ऐसा काम करता है जिसमें एक आवश्यकता पूरी होती है—क्योंकि वह उत्पादक का समर्थन करता है—इसलिए उसे उसका पुरस्कार मिलना चाहिए। इसके विपरीत अरिस्टाटल उसके इस काम का महत्त्व नहीं मानता। इसीलिए यह यह भी नहीं मानता कि उसे किसी तरह का पुरस्कार देना उचित है। और, अगर प्लेटो रिपब्लिक में विनिमय के स्वरूप और उपयोग की मानता-समझता है, तो हमें दो बातें देखनी होंगी : (1) सांठ में वह लाभ की रातिर सुदरा व्यापार का निषेध करता है और इस तरह के जिस-जिस व्यापार में वह कोई हानि नहीं समझता, वह सब बिदेसियों को सौंप देता है (आगे अध्याय 14 में), और (2), रिपब्लिक में वह उत्पादन के प्रति कुछ बड़ा रक्त अपनाता है; कृषि को तो वह ऐसे लोगों के हाथ में छोड़ देता है जो नीचे वर्ग के हों, प्रायः दास हों। उसने दस्तकारियों को 'अपमानजनक' माना है (590 C)। किंतु, यह कहना गलत है कि प्लेटो अभिजात होने के कारण व्यापार और उद्योग के विरुद्ध था (गण्ड ने यही गलती की है, यौक यिक्स III, 111—12)। वह सांठ में तकनीकी शिक्षा की परीची करने के लिए प्रस्तुत हो गया है। उसने मरीचों की सहायता की व्यवस्था के लिए गुंजाइश निश्चाल दी है; और हालांकि वह यह कहकर मूढ़-सूरी खत्म करने की कोशिश करता है कि श्रृण के मामलों में अधिक संरक्षण नहीं दिया जाना चाहिए, फिर भी पॉलिटिक्स के पहले खंड में आर्थिक गतिविधियों के जितने विकास-विस्तार के लिए अरिस्टाटल सहमत लगता है, प्लेटो ने इस काम के लिए उससे अधिक गुंजाइश छोड़ दी है। आतिर, प्लेटो का गुरु स्वयं शिल्पी था, और उसी की तरह प्लेटो का भी विश्वास था कि लोग कला और शिल्प से जीवन-व्यवहार के लिए उपयोगी सबक सीख सकते हैं।

2. राज्य को केवल एक महान् आर्थिक संस्था मानने की प्रवृत्ति समाजवाद के कुछ रूपों में भी देखी जा सकती है।

से भी महत्त्व होता है—उनसे राजनीतिक सार्यों के उदाहरण और पूर्व संकेत मिल जाते हैं। उसमें एक विशेषता विशेषीकरण की होती है; और यदि मोक्षी आतिरी दम तक अपने काम पर डटा रहता है और इस तरह से ज्यादा और अच्छा काम करता है, तो फिर राजमर्मज्ञ भी अपनी राजनीति-कला पर क्यों न डटा रहे और यही परिणाम प्राप्त करे? फिर उसमें पारस्परिकता की भी विशेषता होती है; ओए यदि भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए अर्थ-नीति के संगठन का आधार यह योजना है, तो फिर राज्य में प्रत्येक आवश्यकता के परितोष के लिए मानव-जीवन का समूचा संगठन इसी योजना पर क्यों न आधारित हो? क्या यहाँ भी पारस्परिकता स्वायंपरता को हटा कर उसकी जगह नहीं ले सकती और शासक तथा शासित के बीच मंत्राओं का पारस्परिक विनिमय उस व्यक्तिवाद का स्थान ग्रहण नहीं कर सकता जिसकी प्रेरणा से आदमी अपने लिए सब कुछ करना और सब कुछ पाना चाहता है। विशेषीकरण ने हर जगह एकता की स्थापना होती है: विशिष्ट कार्य का सिद्धांत हर क्षेत्र में ऐसी प्रतियोगिता का अन्त कर देगा जिसका न कोई ओर हो, न छोर। “इरादा यह था कि” प्रत्येक व्यक्ति को ऐसे काम में लगाना चाहिए जिसके लिए प्रकृति ने उसे बनाया हो—एक व्यक्ति के लिए एक ही काम हो। सब प्रत्येक व्यक्ति अपना काम करेगा और वह एक होगा, अनेक नहीं और इसी तरह सारा नगर एक होगा अनेक नहीं” (423 D)।

(2) राज्य मे सैनिक तत्त्व

विशुद्धाधिक प्रेरणा का चाहे कुछ भी महत्त्व क्यों न हो—आधिक संगठन मे हम जो सबक सीख सकते हैं, वे चाहे कितने भी अनमोल क्यों न हों पर वही एक-मात्र प्रेरक हेतु नहीं है, न एक-मात्र संगठन है। प्लेटो सांक्रैटीज से सबमुख उरा स्वर्ण-युग के गुण-मान कराता है जिसका उसके बनाए हुए कल्पना-राज्य मे* आविर्भाव होगा, पर इसके साथ ही वह ग्लॉकन से उसकी सिल्ली उड़ाता है, उसे 'सूअरो का नगर' कहलवाता है; और यद्यपि सांक्रैटीज ग्लॉकन की वैभव-विलासपूर्ण नगर की दृष्टि पर हँसता है और गंभीरता से यही कहता रहता है कि 'स्वस्थ' तथा सच्चे किस्म का राज्य वही है, फिर भी वह और आगे सोच-विचार करने के लिए राजी हो जाता है (372 E—375 E)। यहाँ संदेह होने लगता है मानो यह सांक्रैटीज का कोई 'व्यंग्य' हो, यह उस मोहक प्रकृति-राज्य का सूक्ष्म उपहास हो जिसका सोफिस्टों ने चित्रण किया था और जिसके चित्रण में सैनिकों को भी सुख मिलता था¹। रिपब्लिक की तक-शृंखला की यह अपेक्षा

* अर्कैडी में (Arcadian State) शब्द का प्रयोग किया गया है। 'आर्कैडिया' शब्द प्राचीन यूनान के आदर्श ग्राम्य-प्रदेश का वाचक है जो शांति, सरलता और अवोधता की दृष्टि से स्वर्गोपम समझा जाता था। यह एक प्रकार की आदिम प्रतियोगिता-मुक्त राज्य-व्यवस्था का स्रोतक है। हिंदी में इसे कल्पना-राज्य, आदर्श राज्य अथवा आर्कैडियायी राज्य कहा जा सकता है।

जब प्लेटो राज्य मे न्याय की खोज करता है, तब शुरू-शुरू मे वह सांक्रैटीज से एक अत्यंत आदिम, प्रतियोगिता-मुक्त राज्य का निर्माण कराता है। इस राज्य का जीवन बड़ा सरल और सादा है। ग्लॉकन इस राज्य को 'सूअरों का नगर' कहकर उसकी सिल्ली उड़ाता है। वह इस नगर को इतना सरल और आदिम मानता है, मानो वह मनुष्यों के नहीं सूअरों के ही रहने योग्य हो।

1. यदि ऐसी बात हो (हालांकि कम्पवेस और गंपजं दोनों का विचार है कि ऐसी बात नहीं है) तो इसका मतलब यह होगा कि प्लेटो प्रकृति की ओर लौटने के उस नारे का विरोध कर रहा है जो राज्य तथा न्याय को रुढ़िगत मानने के सिद्धांतों के मूल मे निहित था। वह राज्य को सारे 'विलास-वैभव' समेत उसके वर्तमान रूप में रसना चाहेगा और गलतियों से उसकी 'शुद्धि' करेगा

है कि प्लेटो मानव-प्रकृति के दो अन्य और उच्चतर तत्वों तथा राज्य के निर्माण में उनके योग पर और विचार करे। फलतः, वह 'उत्साह'-तत्त्व को ससका स्थान देने में जुट जाना है। लोग अदना 'जहरती' के पूरा हो जाने से ही सन्तुष्ट नहीं हो जाते; वे अपनी परिष्कार की इच्छाओं का परिणाम चाहते हैं। चित्र और काव्य, संगीत और चरित्र—ये सब मानव जाति की 'आवश्यकताएँ' हैं: उनकी व्यवस्था करने के लिए एक बड़ी जन-मस्या उत्पन्न होती है। जितनी बड़ी जन-मस्या होगी, उसके भरण-पोषण के लिए उतना ही बड़ा क्षेत्र चाहिए। फलतः, राज्य का एक काम युद्ध करना हो जाना है (373 D)। राज्य के लिए आवश्यक हो जाना है कि वह पर्याप्त क्षेत्र अपने अधिकार में लाए और उसकी रक्षा करे। इस तरह आगे चलकर उत्साह-तत्त्व का प्राबल्य होना है (जो लोगों में युद्ध की प्रेरणा भरता है) और यह तत्त्व सरदारों की सेना तैयार करके राज्य का सगठन करने में अभिव्यक्ति पाता है (374 D)। प्लेटो ने राज्य को जिन मनोवैज्ञानिक तत्वों से गठित माना है उनके मूल में एक प्रकार की तर्क-संगति है। वह राज्य पर ऐसे आर्थिक सगठन के रूप में विचार कर चुका है जिसका आधार बुभुक्षा हो और अब उसे राज्य पर सैनिक सगठन के रूप में विचार करना है जिसकी नींव उम्माद हो।

राज्य के सैनिक सगठन के बारे में जो पहला और महत्वपूर्ण प्रश्न उठना है, वह स्वभावतः विशेषीकरण का प्रश्न है। पेशेवर और प्रशिक्षित सेना का निर्माण किया जाए या जहरत के बचन सबके सब लोग सामान्य सेना के रूप में काम करेंगे? अर्थ-नीति के प्रकरण में धर्म-विभाजन के बारे में जो कुछ कहा गया है, उसमें इस प्रश्न का उत्तर दिया जा चुका है। कहीं तो एक आदमी को जूते बनाने का और सिर्फ जूते बनाने का काम सौंपने की बात है जिसमें कि जूते अच्छे बनें और कहा युद्ध-कमा को, जो राज्य के लिए वहीं अधिक आवश्यक है, अप्रशिक्षित तथा अनभ्यस्त हाथों में छोड़ दिया जाए तो किन्नी मूर्खता की बात होगी। यदि विशेषीकरण से कहीं भी कोशल प्राप्त करना हो, तो निश्चय ही वह युद्ध जैगे दुःकर और महत्वपूर्ण क्षेत्र में

(399 E)। इसके साथ ही यह मानना पड़ता है कि स्वयं प्लेटो के चिंतन में—उसके कृत्रिम और विविध-सिद्धान्त में और भाष्य, विशेष रूप से, उसके साम्प्रदायिक सिद्धांतों में—प्रत्यावर्तन की प्रवृत्ति परिलक्षित होती है (आगे अध्याय 10 (ग) से तुलना कीजिए) और इस बात की ध्यान में रखने पर कल्पना-राज्य के विचार को गंभीरता के दृष्टि किया जा सकता है। स्वर्ण युग के इसी तरह के सनेत पॉलिटेक्स और लॉज में मिलते हैं (आगे अध्याय 12 (ख) और 13 (ड) से तुलना कीजिए) और यहाँ भी यह निश्चयपूर्वक समझना पड़ता है कि प्लेटो का मन्थन क्या है—वह 'प्राकृत अवस्था' के विचार का अनुमोदन करना है या उसकी आलोचना। बहरहाल, यह बात ध्यान में रखने की है कि अपने आदर्श राज्य का पूर्ण निर्माण हो जान पर प्लेटो उसे 'प्रकृति द्वारा निर्मित नगर' कहता है। वह प्राकृतिक है और केवल वही प्राकृतिक है क्योंकि एक-मात्र उसी का मानव-प्रकृति के शाश्वत तत्वों के आधार पर निर्माण हुआ है।

किया जाना चाहिए¹। ऐसे सैनिक होने चाहिए जिनका काम ही सड़ाई सटना हो—
और कुछ नहीं, बस सड़ाई सड़ना और उन्हें इस व्यापार पर चुना जाना चाहिए कि
उनकी इस दिशा में विशेष अभिरूचि हो—अर्थात् उनमें उत्साह-तत्त्व की प्रचुरता हो
और उन्हें अपने काम में इस तरह प्रशिक्षित किया जाए कि उनकी इस अभिरूचि का
उचित विवास हो सके। फलतः, इस स्थल से आगे रिपब्लिक गुप्ती मोड़ा की विधा
का प्रयत्न बन जाता है।

-
1. हम पहले ही देख चुके हैं कि पेरिक्लेस सैनिक साप्रेटीज के सहयोगियों में से थे
(पृ० 140) और जब प्लेटो ने रिपब्लिक का यह अंश लिखा था,
उसके कोई पाँच वर्ष पूर्व स्पार्टा की शिथिल सेना पर इफ्रोपेट्रीज के दालसगिजत
सैनिकों की विजय ने पेरिक्लेस सैनिकों का महत्त्व सिद्ध कर दिया था। इन
तथ्यों से प्लेटो के उस सामान्य सिद्धांत की पुष्टि होती है—जो उसने रिपब्लिक
के पहले खंड में प्रोसीमेनस के विरुद्ध बड़े आग्रहपूर्वक प्रस्तुत किया है—
(पृ० 236)—और वह सिद्धांत यह है कि उत्कर्ष के लिए किसी विशेष
काम की नियमित रूप से करते रहना जरूरी है।

2. II, 376 E में III, 412 A तक।

(3) राज्य मे दार्शनिक तत्त्व

अभी हम आदर्श सैनिक के लिए प्लेटो की शिक्षा-योजना पर विचार नहीं करेंगे बल्कि मानव-प्रकृति के अगभूत तत्वों के आधार पर राज्य के निर्माण का काम पूरा करेंगे और इसके लिए पहले यह पता लगाएंगे कि उसकी रचना में विवेक का क्या योगदान होता है। यह योगदान दोहरा होता है। (1) हम पहले ही देख चुके हैं कि उत्साह का एक पहलू यह है कि वह विवेक का सगी होता है—उसे अन्याय से घृणा होती है और न्याय से प्रेम। इसीलिए हमें यह देख कर आश्चर्य नहीं होता कि राज्य के संन्य संगठन मे उत्साह के साथ विवेक भी सन्निध रहता है। जो लोग सैनिक प्रशिक्षण के लिए चुने जाते हैं उनके लिए इतना ही काफी नहीं कि वे फुर्तीले और उत्साही हों। सैनिक राज्य का संरक्षक होता है और रखवाली करने वाले कुत्ते की तरह (प्लेटो की विवेचन-व्यक्ति मे जो दृष्टांत बार-बार आए हैं, यहाँ वह उन्ही मे से एक का उपयोग कर रहा है) मानव-संरक्षक की भी उन लोगों के प्रति संयत और सोम्य रहना चाहिए जो उसी घर के हो जिसकी वह रखवाली करता है और उसे हर अजनबी के प्रति खूबवार होना चाहिए। अस्तु, रखवाली करने वाला कुत्ता जिन-जिन लोगों को पहचानता है, उन सबके प्रति वह संयत और सोम्य होता है। जिम्मे वह जानता है, उनसे प्रेम भी करता है। अपने ज्ञान के अनुसार और अपनी ज्ञान-क्षमता का उपयोग करके (यह ज्ञान-क्षमता है—विवेक) वह मित्र और शत्रु मे भेद करता है (376 A—B)। अतः राज्य-संरक्षक मे विवेक-क्षमता अवश्य होनी चाहिए ताकि वह नागरिक—जिसकी वह रक्षा करता है, और दुश्मन मे—जिस पर आक्रमण करता है, भेद कर सके। इस तरह, सैनिक मे विवेक मात्र अनुभवमूलक ज्ञान के रूप मे प्रकट होता है जिसमे उत्साह-गुण का बड़ा गहरा छूट रहता है और वह ज्ञान के आलवन के प्रति सहज प्रेम के रूप मे व्यक्त होता है क्योंकि वह आलवन जाना-पहचाना होता है, सुपरिचित होता है। (2) किंतु, विवेक की सबसे अधिक अभिव्यक्ति होती है—राज्य-शासन मे (क्योंकि तब उसकी शुद्ध रूप मे अभिव्यक्ति होती है, उसमे उत्साह तत्त्व का वैसा गहरा छूट नहीं रहता)। उसे 'पूर्ण संरक्षक' मे या शासक मे पूर्णता प्राप्त होती है, संरक्षक मे नहीं। यहाँ प्लेटो ने पूर्ण संरक्षक मे

सूत्र है जो राज्य में एकता स्थापित करता है। स्नेह और आकर्षण के स्रोत के रूप में वह आत्मा का ऐसा तत्त्व है जो राज्य की एकता की रक्षा करके अपनी अभिव्यक्ति करता है। हो सकता है कि युमुखा आर्थिक बंधनों के कारण लोगों को एक-दूसरे के पास लाई हो, हो सकता है उत्साह ने एक नया सैनिक बंधन उसमें जोड़ दिया हो, लेकिन लोगों की समझने की और समझ के द्वारा एक दूसरे से प्रेम करने की सीख देकर एकता के सूत्र में बांधने का काम विवेक के द्वारा ही हो सकता है। राज्य का चरम संगठन सविवेक संगठन है। उत्साह में समन्वित होकर विवेक ने सैनिक को प्रेरणा दी है कि उस पर जिन नागरिकों की रक्षा का भार है, उन्हें वह जाने, चाहे और इसलिए उनकी रक्षा करे, शासक को युद्ध विवेक यह प्रेरणा देता है कि वह जिस राज्य पर शासन करता है, उसे जाने-समझें और जान-समझकर उससे प्रेम करे, उसकी सेवा करे।

शासन मन की जिस वृत्ति को व्यवस्थित करता है, उसका यह सहज-स्वाभाविक निष्कर्ष है कि सैनिकों की तरह शासकों का भी एक पृथक् और विशेषीकृत वर्ग होना चाहिए। प्रेम के रूप में प्रतिकूलित होने वाला यह विवेक सब लोगों में नहीं मिलने का; और जिन लोगों में यह सबसे ज्यादा मिलता हो, उन्हें सैनिक वर्ग में से सावधानी के साथ और नैतिक परीक्षाओं की विस्तृत व्यवस्था द्वारा चुनना और राज्य-शासन के लिए नियुक्त करना होता है। अगर हम विवेक के बौद्धिक पहलू को देखें, तो एक शासक-वर्ग का—जो अपने को शासन-कार्य में और सिर्फ शासन-कार्य में लगाएगा—इस प्रकार का विशेषीकरण और भी अधिक सार्थक हो उठता है¹। प्लेटो ने अंत में हमें बताया है कि सच्चे शासक का दार्शनिक होना जरूरी है और दार्शनिक प्रकृति केवल इतने-विने लोगों में ही मिल सकती है। “समूचा राष्ट्र दार्शनिकों का राष्ट्र नहीं हो सकता” (494 A)। इसीलिए सच्चे शासक की अंतिम परीक्षा उसकी दार्शनिक दक्षिण की बौद्धिक परीक्षा है। उसे ‘भाव’ का अर्थात् न्याय, सोदर्य और संयम के सार का ज्ञान होना चाहिए जिसमें वह अपने शान्ति के चरित्र उन्हीं के अनुरूप ढाल सके²। जिस भाव की ये सारे भाव अभिव्यजनाएँ भर हैं और जिस अकेले

1. मतलब यह नहीं है कि विवेक का अस्तित्व अपने प्रेम-पक्ष में अलग होता है और दार्शनिक अंतर्दृष्टि के पक्ष में अलग, बल्कि एक के बिना दूसरे का अस्तित्व संभव नहीं है। राज्य के प्रति जिस प्रेम की अभी-अभी चर्चा की गई है, वह इस बात पर निर्भर है कि एक विशेष अंतर्दृष्टि, चरम सत्य के भीतर भाँकने की दृष्टि विद्यमान है। यह अंतर्दृष्टि विवेक की देन है और इनमें सत्य के प्रति आकर्षण की धारणा निहित है। बहने का मतलब बस इतना ही है कि एक स्थल पर विवेक का एक पहलू अधिक मुखर है, दूसरे पर दूसरा।

2. रिपब्लिक 501 A—C : यहाँ प्लेटो ने पूर्ण सरक्षकों का इस रूप में भावन किया है मानो वे साफ-सुथरे फलक पर नया चित्र अंकित कर रहे हो। ऐसा करते समय “वे पहले तो प्राकृतिक न्याय, सोदर्य, और संयम पर दृष्टिपात करेंगे और फिर मानव-प्रतिष्ठति पर...और वे तब तक एक रूप मिटा कर दूसरा अंकित करते चले जाएँगे जब तक कि वे मनुष्यों के सौर-तरीकों को भरमन्न दिव्य स्वरूप में अनुकूल न ढाल दें”।

से ही प्रत्येक पूर्ण कृति जन्मती है, उसे अन्तः, उगी भाव का—श्रेय के भाव का—ज्ञान होना चाहिए। उमे ज्ञान होना चाहिए कि इस समूचे चराचर जगत् का प्रयोजन क्या है—वह साध्य क्या है जिसके आलोक में मारे मानवीय क्रियाकलाप की और सारी सृष्टि की सार्वभूता प्राप्त हो जानी है। उसे इसका ज्ञान होना इसलिए आवश्यक है कि सृष्टि की योजना में जो काम उसके लिए नियत है, उसे वह इस ढंग से कर सके कि वह साध्य पूरा हो। अतः शासक में मन के उम चरम तत्त्व की अभिव्यक्ति होनी चाहिए जो जीवन के रहस्य को गोलने में जुट जाता है और उसका हल निश्चालता है। अगर इस तत्त्व में उसमें साकार रूप ग्रहण किया हो, तभी और सिर्फ तभी ऐसा राज्य अस्तित्व में जाना है जो पूर्ण मानव-मन की सृष्टि हो (और बिना भी)। अगर मानव-मन विवेक का वह उन्नयन कर सके, अगर वह पूर्णता की ऐसी स्थिति तक पहुँच सके जहाँ परम प्रयोजन के प्रकाश में विवेक उसके प्रियापन्नाप का संचालन करे, तो राज्य में भी इस उन्नयन की क्षमता होनी चाहिए और वह भी उसके समान ही पूर्णता तक पहुँच सकता है, पर वह सिर्फ तभी संभव है जब दार्शनिक के विवेक की अतृप्ति उसका पथ-प्रदर्शन करे। स्थितिगत जिस आधार पर स्थित है, उसका यह अनिवार्य निष्कर्ष है। वह आधार यह है कि राज्य मानव-मन की और राज्य का प्रत्येक पहलू मन के एक तत्त्व की सृष्टि है। जब राज्य का गठन उसके एक-एक मानसिक तत्त्व को लेकर होना है, तो उसकी परिणति सिर्फ इसी धारणा में हो सकती है कि वह न तो केवल आर्थिक संगठन है, न केवल सैनिक संगठन; वह मनुष्य संगठन भी है और इस तरह का संगठन होने के नाते अन्तः उसका संचालन ऐसे ऊँचे से ऊँचे विवेक के द्वारा होना चाहिए जो मनुष्य के लिए संभव हो। 'दार्शनिक नरेश'—कोई ऐसी चीज नहीं है जिसे यो ही वाद में या बीच में जोड़ दिया गया हो; वह उस सारी पद्धति का सर्व-मगत परिणाम है जिसके आधार पर राज्य का निर्माण हुआ है।

1. हमारे और तीसरे खंड में मरक्षकी के बारे में प्लेटो का जो दृष्टिकोण है, और पाँचवें खंड के अन्त में तथा छठे और सातवें खंड में उसने दार्शनिक नरेश का जो विवरण दिया है, उनमें कोई विरोध मानना जरूरी नहीं है। रिपब्लिक ऐसे भिन्न-भिन्न खंडों में बँटी हुई है जिनका क्रम-तत्त्व भी अलग-अलग है और रचना काल भी—यह मानना तो और भी कम जरूरी है। अपने मन को धीरे-धीरे खोलना और अपना मद्देन प्रमत्त देना—यह प्लेटो की कला है (और यह कला पाँचवें खंड में सबसे अधिक आकर्षक रूप में व्यक्त हुई है)। उसने चौथे खंड में पहले ही यह मन्तव्य दे दिया है कि "सच्ची पद्धति और है और वह बृहत्तर पद्धति" है। और छठे खंड (503 A) में शासकों की स्थिति और उनके लिए दर्शन के प्रशिक्षण की जरूरत की चर्चा करते हुए उसने यह भी कहा है, "इसी तरह की बात बही जा रही थी कि तभी मुक्ति का एक बदल गया और वह ओभल हो गई"। पर वह मानना पड़ेगा कि अनेक विद्वानों के विचार से रिपब्लिक में अलग-अलग स्तर हैं और उनकी दृष्टि इस बात पर गटकी है कि दार्शनिक नरेशों और उनकी शिक्षा का विवेचन करने वाले अथवा शेष सवाद में अन्तर्गत है। उदाहरण के लिए प्लोडरर (साक्रेटीज़ उद प्लेटोन) ने रिपब्लिक को निम्न खंडों में

शासन की इस नई संरचना से—जिसमें शासन को राज्य का प्रेमी मानने के बजाए दार्शनिक माना गया है—स्वभावतः चुनाव की एक नई पद्धति सामने आती है (503 E)। अब नैतिक परीक्षण द्वारा उन लोगों की छुट्टने का प्रयत्न करने की जरूरत नहीं, जो राज्य के बारे में सबसे अधिक चिंतित रहते हों; अब तो दार्शनिक शक्ति के बौद्धिक परीक्षण द्वारा हमें उन कुछ लोगों की तलाश करनी होगी जो गहनतम बुद्धिमत्ता के आलापन में उमका सबने अच्छा पक्ष-प्रदर्शन कर सकें। इसका एक परिणाम और निष्कर्ष है। यदि दर्शन को ही राज्य का पक्ष-प्रदर्शन करना हो, तो एक नए प्रशिक्षण और नई शिक्षा-पद्धति की जरूरत है। शिक्षा-पद्धति की आवश्यकता उन महायुवकों के लिए हो नहीं है जिन्हें दुर्दम्य योद्धा बनना हो, उन 'पूर्ण संरक्षकों' के लिए भी है जिन्हें दार्शनिक नरेश बनना हो। इसीलिए, रिपब्लिक में हम शिक्षा की दो नमामत योजनाओं की अपेक्षा कर सकते हैं और पाते हैं और जिस प्रकार दार्शनिक नरेश का विचार यों ही बाद में या बीच में नहीं जोड़ दिया गया

वाटा है रिपब्लिक क (I-V. 471 और VIII-IX); रिपब्लिक छ (V 471-VII), और रिपब्लिक ज-न (X), विषयांतर। नेटिलसिप का विचार है कि V-VII अध्यायों का एक अलग खंड है जिसका अपना वैशिष्ट्य है। शायद इन्हें बीच में जोड़ दिया गया है। यह सोचने का कारण यह है कि उनका स्वर अन्य खंडों के स्वर से भिन्न है और IV से VIII खंडों तक कोई भी आसानी से पढ़ना चला जा सकता है। हम देख चुके हैं कि बर्नेट का मत है कि VI-VII खंडों में बड़ी अन्योन्य-रूप दिया गया है जिसके अनुसार प्लेटो द्वारा गस्थापित अकादमी में प्रशिक्षण दिया जाता। इसके अलावा, रिपब्लिक में और सभी जगह तो माफ़ेटीड के विचारों का प्रतिपादन हुआ है, पर इन खंडों में प्लेटो के अपने विचार मिलते हैं। तथापि, उनमें न तो यही कहा है कि इन खंडों की रचना अलग-अलग कालों में हुई और न उस का ऐसा ही कोई संकेत है कि उनका प्लेटो की मूल योजना में समावेश न था।

यह और निवेदन कर दूँ कि मैं जो धारणा लेकर चला हूँ यानी यह कि रिपब्लिक एक समन्वित रचना है, विभिन्न खंडों की खिचड़ी नहीं, उसे मानने में भी कठिनाई है। उदाहरण के लिए, बह कठिनाई है जो टिमाएस्त ने प्रस्तुत की है कि पहले चार खंडों के और पाँचवें खंड के अंश के तर्कों को तो फिर से दुहराया गया है पर पाँचवें खंड के अंत या छठे और सातवें खंडों का कोई हवाला नहीं दिया गया (अध्याय 11 (अ) से तुलना कीजिए)। फिर, एक कठिनाई यह है कि जहाँ छठे और सातवें खंडों में तत्त्व-मीमासा का विवेचन है, वहाँ आठवें और नवें खंडों में न तो तत्त्व-मीमासा की कोई चर्चा है और न पहले दो खंडों के तत्त्व-मीमासापरक तर्कों का कोई निर्देश ही है (अग नवें खंड में मुन का विवेचन अवश्य हुआ है)। पर मुझे तो यही लगता है कि पाँचवें खंड का जनिम भाग और छठे तथा सातवें खंड रिपब्लिक की योजना के अन्तिम जगह हैं। प्लेटो ने शुरू के खंडों में ज्ञान के निम्नतर पहलू—सच्चे मन या महज मत पर विचार किया था, उसके लिए यह बिल्कुल जरूरी था और उसका मुन से ही यह दरादा भी रहा था कि वह कुछ विवेक का विवेचन करे और बनाए कि उसके राज्य की व्यवस्था में विवेक की क्या भूमिका रहनी चाहिए।

रिपब्लिक और उसका शिक्षा-सिद्धांत

(क) प्लेटो के राज्य में शिक्षा का स्थान

राज्य का प्राण है न्याय। जब हम न्याय से हट कर उन साधनों पर विचार करने लगते हैं, जिनके द्वारा उसकी सिद्धि हो सकती है, तब हम देखते हैं कि प्लेटो ने दो महान् समस्याओं का सुभाव दिया है। एक है — राज्य द्वारा दी जाने वाली सामान्य शिक्षा-प्रणाली, दूसरी है — साम्यवाद की समाज-व्यवस्था। सामान्य शिक्षा-प्रणाली से विशिष्ट काम का वह प्रतिक्षण मिलेगा और उसे पूरा करने में निःस्वार्थ भाव से जुटे रहने की वह सहज वृत्ति जागेगी जो न्याय की दृष्टि से आवश्यक है। साम्यवाद की समाज-व्यवस्था से इस प्रकार के प्रतिक्षण के लिए समय मिल जाएगा (क्योंकि इस व्यवस्था में लोग रोड़ी कमाने की आवश्यकता से मुक्त हो जाएँगे), स्वार्थ के मोह-माश टूट जाएँगे और सबसे बड़ी बात यह कि उस दृष्टिकोण की श्रियान्विति होगी जिसके अनुसार व्यक्ति 'पूर्ण' का अंग है और जो प्लेटो की न्याय-धारणा में निहित है। इन दोनों में नई शिक्षा नई समाज-व्यवस्था से बड़ी चीज है¹। वह जीवन का समूचा दृष्टिकोण ही बदल कर बुराई की जट पर प्रहार करने और जीवन-न्याय के गत तौर-तरीकों में सुधार करने की चेष्टा है। वह मानसिक चिकित्सा द्वारा मानसिक रोग के उपचार का प्रयत्न है। इस दृष्टि से हस्तों का कथन सच है और रिपब्लिक शिक्षा के विषय पर आज तक का सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है। चलना करें तो नई समाज-व्यवस्था गीत है। वह सावधानी की हड है। यदि आध्यात्मिक

1. "वस्तुतः श्रेष्ठ शिक्षा सुरक्षा का सबसे अच्छा साधन होगी" (416 B)। "एक सबसे बड़ी चीज है शिक्षा और पालन-पोषण अगर नागरिकों को अच्छी शिक्षा मिल जाए, तो वे दूसरे मसले आसानी से हल कर सकते हैं" (423 D-E)। पर इसके साथ ही यह मानना पड़ेगा कि तीसरे खंड और पाँचवें खंड स्वयं में कुछ अनर है। तीसरे खंड में शिक्षा पर विचार करते हुए प्लेटो ने आधारभूत महत्त्व पर बत दिया है। पाँचवें खंड में स्त्रियों और पामे-जैसी संस्था का विवेचन करते हुए उसने संस्थाओं के महत्त्व दिया है। अरिस्टाटल की आलोचना (कि प्लेटो ने समाज-सुधार के उपाय की उपेक्षा की है और संस्थागत उपाय का सहारा लिया है) कुल में अनुचित ही है पर पाँचवें खंड के संदर्भ में कुछ-कुछ ठीक

साधन पर्याप्त न हो, तो आदमी को भौतिक शक्ति का सहारा लेना चाहिए। साम्यवाद गौण तो है ही, साथ ही वह एक अभाववात्मक चीज भी है : कम से कम शिक्षा-प्रणाली के भावात्मक गुण की तुलना में देखें तो निश्चय ही यह बात ठीक है। शिक्षा का मतलब है—आत्मा को उस परिवेश में ले आना जो उसके विकास की हर अवस्था में उसके उन्नयन के लिए सबसे अनुकूल हो। साम्यवाद का अर्थ है—परिवेश से उन तत्त्वों को हटा देना जो आत्मा को उसके उचित विकास से विरक्त कर सकते हो।

प्लेटो ने शिक्षा पर यह जो जोर दिया है, वह उसकी न्याय-धारणा का तर्क-संगत परिणाम है। अगर न्याय समाज-नीति का सिद्धांत है जिससे समुदाय में सामंजस्य की स्थापना होती है, और यदि इसका मतसब यह है कि समुदाय का हर सदस्य अपने विशिष्ट काम को सही ढंग से करे, तो समुदाय के लिए यह ज़रूरी है कि वह अपना सामंजस्य बनाए रखने के लिए अपने सदस्यों को अपने सिद्धांत से अनुप्राणित कर दे। अपने उत्कर्ष की खातिर उसके लिए यह आवश्यक है कि अपने सदस्यों को प्रशिक्षण दे ताकि वे अपने काम में उत्कर्ष प्राप्त कर सकें। प्लेटो की धारणा में ही नहीं बल्कि सामान्यतः यूनानियों की धारणा में शिक्षा को एक समाज-प्रक्रिया माना गया है जिसके द्वारा समाज के सदस्य सामाजिक चेतना से भर उठते हैं और समाज की सब माँगों को पूरा करना सीखते हैं। हम देख चुके हैं¹ कि यूनानियों की विधि की प्रभुसत्ता में आस्था थी, कि वे इस प्रभुसत्ता-संपन्न विधि को समाज का व्यापक आध्यात्मिक तत्त्व मानते थे—यानी लिखित या अलिखित नियमों का योग जिससे समाज में नीतिपरायणता की प्रतिष्ठा होती थी; और उनके विचार से राज्य का काम था—अपने नागरिकों को ऐसी शिक्षा देना कि वे विधि के साथ अपना सामंजस्य बैठा सकें। राज्य का सबसे पहला और सबसे महत्वपूर्ण काम शिक्षा देना है—इस संबंध में प्लेटो अरिस्टाटल से सहमत है और इस दृष्टि से वे दोनों ही यूनानी परंपरा के प्रति सच्चे हैं। शिक्षा का अस्तित्व इसलिए है कि वह नागरिक को अपने राज्य के आध्यात्मिक जीवन की दीक्षा दे और विलोमतः राज्य में शासन-व्यवस्था का अस्तित्व इसलिए होता है कि वह शिक्षा का प्रवर्ध करे। रिपब्लिक में, जो अपने एक शीर्षक के अनुसार राज्य के 'संविधान' का विवेचन करने वाला ग्रंथ है, राजनीतिक-समस्या के प्रश्नों पर नहीं, बल्कि शिक्षा-पद्धति के प्रश्नों पर विचार किया गया है, और सच कहा जाए तो प्लेटो ने जिस एकमात्र शासन-प्रणाली—दार्शनिक नरेशों के शासन—का उल्लेख किया है, वह वास्तव में उसके शिक्षा-सिद्धांत का प्रतिपाद्य भी है और परिणाम भी। पर प्लेटो के शिक्षा-सिद्धांत का एक और पहलू भी है। शिक्षा एक समाज-प्रक्रिया है और इस नाते उसका प्रमोजन यह है कि व्यक्ति समाज के साथ अपना सामंजस्य कर सके; पर वह निरपेक्ष सत्य के साक्षात्कार की पद्धति भी है और वह साक्षात्कार व्यक्ति-आत्मा का साक्षात्कार है। समाज और समाज-भूल्यों की बात छोड़ दें तो भी शिक्षा अपने आप में, और अपनी ही खातिर, अच्छी होती है : उसका चरम उद्देश्य धरती की निष्फल छायाकृतियों के बीच कर्म का जीवन नहीं, बल्कि उस यथार्थ का चिंतन है जो काल और जीवन से परे है—हालांकि प्लेटो का आदेश यही है कि हम इन छायाकृतियों के

बीच पुरुषों की भाँति अपनी भूमिका निभाएँ और चित्तन के उत्सास में अपने सगी-साथियों के प्रति अपने कर्त्तव्य को न भूल जाएँ। यह विद्यापीठ के दार्शनिक की वाणी है। वह गणित और गणित से परे की विद्याओं के माध्यम से निरपेक्ष सत्य तक पहुँचने का प्रयास कर रहा है और इस धरातल पर वह सोफिस्टों, ईसोक्रैटीस और उन सब शिक्षकों को धुनीली देता है जो शिक्षा को सामाजिक सफलता का साधन समझते हैं। वे दोहरी गलती करते हैं। अगर शिक्षा सामाजिक है, तो वह सामाजिक सफलता का नहीं, सामाजिक नीतिपरायणता का पथ प्रशस्त करती है। और सामाजिक नीति-परायणता का ही नहीं, वह सत्य का पथ भी प्रशस्त करती है।

(ख) यूनानी शिक्षा-पद्धतियाँ

सबसे पहले हमें शिक्षा पर इस रूप में विचार करना है कि वह सामाजिक प्रशिक्षण होती है। प्लेटो ने सामाजिक प्रशिक्षण पर विशेष जोर दिया है—और यहाँ वह निश्चय ही और सचेष्ट रूप से एथेंस की प्रथा से दूर दृष्ट गया है, उसकी दृष्टि वहाँ की बजाए स्पार्टा पर जम गई है। यही बात उसके साम्यवाद की ओर उन्मुख होने के बारे में कही जा सकती है¹। एथेंस में शिक्षा निजी उद्यम पर निर्भर थी, और रोम-साम्राज्य के जमाने से पहले तक राज्य विद्यालयों को स्थायी आधारों पर कोई आर्थिक सहायता नहीं देता था। सोलोन की एक विधि के अनुसार माता-पिता के लिए यह जरूरी था कि वे अपने लड़कों के अक्षर-ज्ञान की व्यवस्था कर (सड़कियों के लिए कोई विद्यालय न थे, यों भी उनके लिए तो बस घरेलू शिक्षा थी) पर, विद्यालय चलाने का कार्य तो लोगों के अपने पुरुषार्थ पर निर्भर था और अगर हम आएस्काइन्स के विरुद्ध डिमोस्थेनीज के भाषण* पर विश्वास करें तो इन विद्यालयों का संचालन सदा ऐसे लोगों के हाथों में न रहता था, जो उस काम के लिए सबसे योग्य हों। हो सकता है कि विद्यालयों पर राज्य के अधिकारियों का नियंत्रण रहा हो और वे उनकी निगरानी करते

1. प्राचीन यूनान की शिक्षा-प्रणालियों के बारे में प्रीमेन का स्कूलत आंक हेलांस ग्रथ देखिए।

* डिमोस्थेनीज (384 ई० पू०—322 ई० पू०) यूनान का सर्वश्रेष्ठ वक्ता था। वह मैकेदोनिया के फिलिप की यूनानी नगर-राज्यों की स्वतंत्रता का शत्रु समझता था और उसने अपने कुछ सर्वश्रेष्ठ व्याख्यानों में जिन्हें फिलिप्पिक कहा जाता है, फिलिप की विस्तार-नीति का विरोध किया था। कालांतर में फिलिप्पिक शब्द ऐसी किसी भी ओजस्वी वक्तृता के लिए प्रयुक्त होने लगा जिसमें किसी की निंदा की गई हो। डिमोस्थेनीज अपने प्रयत्न में सफल न हो सका और केरोनिया-युद्ध (338 ई० पू०) में फिलिप ने यूनानी नगर-राज्यों की स्वतंत्रता नष्ट कर दी। इस युद्ध के उपरान्त डिमोस्थेनीज के विरोधी और फिलिप के समर्थक दल ने जिसका नेता आएस्काइन्स था, डिमोस्थेनीज पर अनेक आरोप लगाए। डिमोस्थेनीज ने आएस्काइन्स के आरोपों का मूँह-तोड़ जवाब दिया और उसकी जीत हुई। आएस्काइन्स के आरोपों के उत्तर में डिमोस्थेनीज ने जो व्याख्यान दिया उसमें उसने यूनान की तत्कालीन शिक्षा-प्रणाली पर भी छीटा-कशी की थी।

हो, पर यह बात भी निश्चित नहीं है¹। एथेनी शिक्षा-युग तीन स्तरों में बँटा हुआ था—जिन्हें हम प्राथमिक, माध्यमिक और तृतीयक कह सकते हैं। (पठना-लिखना भलीभाँति तोरा बुझने के बाद) प्राथमिक शिक्षा के विषयों में निम्नलिखित पाठ्यक्रमों का समावेश होता था: सर्वश्रेष्ठ वयियों के अध्ययन और व्याख्या का साहित्यिक पाठ्यक्रम, विभिन्न प्रकार के व्यायामों का शिक्षण-क्रम, और प्रगति-वाक्य का संगीतात्मक शिक्षण-क्रम जिसमें संगीत की भी संगति रहती थी। साहित्यिक पाठ्यक्रम के अन्तर्गत साहित्यिक गुरुत्वा का ही परिष्कार नहीं किया जाता था वल्कि धर्म की ओर धोड़ी-पट्टी नीतिशास्त्र की भी शिक्षा दी जाती थी। कारण यह था कि यूनान के वशि ही भस्ती धर्म-निर्देशक थे। इस सारे शिक्षा-युग के (जो छह वर्ष की आयु से चौदह वर्ष की आयु तक चलता था) फलस्वरूप बहुमुखी प्रतिभा के मनुष्य का विकास होता था—जो प्रगति-ज्ञान कर सक्ता था, अपने मायन में सारंगी के साथ समन कर सक्ता था, ससद्वर्ग होमर और हेसिऑड के उद्धरण से सजता था और तन-मन दोनों से स्वस्थ होता था। अगर इससे अधिक शिक्षा अभीष्ट होती, तो जो लोग नीमन बुद्धि मणते थे, वे या तो सोफिस्टों से या ईमोक्रैटीज के विद्यार्थी से माध्यमिक शिक्षा प्राप्त करते थे। वहाँ भाषण-शास्त्र और राजनीति विषयक व्याख्यान से कुछ हद तक निश्चित राजनीतिक प्रशिक्षण प्राप्त किया जा सक्ता था। माध्यमिक शिक्षा व्यवसायिक थी और उन तक सामयिक केवल अमीरों की ही पहुँच रही होगी। वह चौदह से सगभग अठारह साल की उम्र तक चलाती थी। अन्तिम या तृतीयक अवस्थान होता था सैनिक प्रशिक्षण का। पूर्ण नागरिक अधिकार प्राप्त करने से पहले हर एथेनी नौजवान अठारह से बीस साल की उम्र तक यह शिक्षा पाता था। इन स्तर पर आकर पहली बार, और तो भी केवल दो साल के लिए, एथेनी राज्य सामाजिक प्रशिक्षण का काम अपने जिम्मे लेता था। बाकी सारी शिक्षा परिवार की मर्जी पर और निजी विद्यालयों के उपयोग पर छोड़ दी गई थी। नौजवानों की शिक्षा की जिम्मेदारी राज्य पर न थी, परिवार पर थी, और किसी परिवार का पिता अपने पुत्रों को जो शिक्षण दिनाता, वह राज्य के स्वरूप और आवश्यकताओं के प्रतिकूल भी हो सकता था। हो सक्ता है उमर अग्ने नागरिकों के बजाए उपद्रवी नातिकारी पैदा होते। इस तरह की व्यवस्था, या बटे कि व्यवस्था का यह अभाव, प्लेटो के सिद्धांतों के प्रतिकूल था। “एलसिविआडीज” की, या सच पूछा

1. जहाँ तक शिक्षा का संबंध है, एथेन में राज्य के दो ही काम थे। राज्य की हिदायत थी कि हर लड़के को अक्षर-ज्ञान कराया जाए। दूसरे, विद्यालयों पर राज्य का नैतिक पर्यवेक्षण रहता था (यह पर्यवेक्षण सामयिक सोलोन के बाद से सोक्रोनिस्टाए नाम के दस पदाधिकारी किया करते थे)। इस पर्यवेक्षण का उद्देश्य यह था कि कहीं लड़के उनके ‘प्रसक्तों’ द्वारा बिनाइ न दिए जाएँ।
- एथेन का एक प्रसिद्ध राजमर्मन और सेनापति (450 ई० पू०—404 ई० पू०)। उसने माता-पिता उसे बचपन में ही अनाथ छोड़ कर मर गए थे और उसका पालन-पोषण पैरीक्लीज ने किया था। पैरीक्लीज ने उसकी शिक्षा की ओर उचित ध्यान नहीं दिया था। एलसिविआडीज की सर्वतोमुखी प्रतिभा का साफ़ेटीज भी कायल था पर वह उसे दुर्व्यसन से हटा कर सद्गुण को राह पर न ला सक्ता। आगे चल कर एलसिविआडीज ने देश के प्रति द्रोह किया। प्लेटो ने उसके नाम से एक संवाद की रचना की है जिसमें तत्कालीन एथेनी शिक्षा-प्रणाली की कठोर आलोचना की गई है।

जाए तो किसी भी एथेनी की, शिक्षा-दीक्षा की किसी को कोई चिन्ता नहीं है"।¹ इस कथन में अतिशयोक्ति हो सकती है, पर यह सच है कि जो विषय प्लेटो की निगाह में सबसे अधिक महत्त्व का था, वह परिवार के जिम्मे छोड़ दिया गया था। उसका विश्वास था कि एथेनी राज्य ने अपने सबसे महत्त्वपूर्ण काम की ओर से तो आखिरी मूँद तो धीं और वह विपान की बारीकियों के जाल में फँस गया था। यदि राज्य के लोग एक बार अच्छी तरह प्रशिक्षित हो जाते, तो यह काम उनके व्यक्तित्व निर्णय पर छोड़ा जा सकता था। और अपनी इस उपेक्षा की एथेंस की कीमत भी चुनानी पड़ी। यह कीमत थी—मूर्ख और निष्कर्ष राजमर्मज्ञों द्वारा शासन, जिसके वह योग्य था। यदि राज्य एथेनी की नागरिकता का प्रशिक्षण न देता था, तो एथेनी अपनी पदावधि में अयोग्य अधिकारी होकर राज्य को बदला चुका देता था। इस तरह की आलोचना से प्लेटो जिन निष्कर्षों पर पहुँचा, उनका आसानी से अनुमान किया जा सकता है। शिक्षा पर परिवार का नियंत्रण होने से प्लेटो के मन में जो विरोधी प्रतिक्रिया हुई, उसमें वह परिवार का अंत करने पर ही तुल्य था। उसने एथेनी राजमर्मज्ञों में जो अज्ञान पाया, उसके विरुद्ध प्रतिक्रिया के फलस्वरूप वह सोचने लगा कि नौजवानों और प्रौढ़ों का सबसे अच्छा प्रशिक्षण क्या है, जो राज्य और सिर्फ राज्य को ही देना चाहिए, इस तरह के प्रशिक्षण से संबंधित राजमर्मज्ञ किस तरह तैयार किया जा सकता है और अंत में इस तरह के प्रशिक्षण और राजमर्मज्ञों द्वारा संबंधित राज्य का ही कैसे निर्माण हो सकता है। फिर भी, प्लेटो की आलोचना के कारण, और इस आलोचना से जो बड़े-बड़े परिणाम निकलते हैं, उसके कारण हमें एथेनी प्रशिक्षण के उज्ज्वल पक्ष की ओर से अपनी आँखें नहीं मूँद लेनी चाहिए। एथेनी नागरिक बहुत-कुछ सीख लेता था और व्यापक सत्कृति से संपन्न हो जाता था, उसके तरीके भले ही अस्त-व्यस्त रहते हों। प्लेटो की आलोचना के साथ-साथ हमें पेरिकलीज के अत्येष्टि भाषण की उदात्त प्रशस्ति स्मरण रखनी चाहिए² : "हम एथेनी सौंदर्य के प्रेमी अवश्य हैं, पर असयत नहीं हैं, हम ज्ञान के प्रेमी अवश्य हैं, पर पीरुषहीन नहीं हैं।" पर यदि एथेनी शिक्षा-क्षेत्र में राज्य का योग नगण्य था, तो व्यक्तिगत उद्यम का योग बहुत बड़ा था। लगातार चलने वाली प्रति राज्य के आ-उत्तरोत्तर उत्कर्ष का पथ प्रशस्त हुआ करता था। ये प्रतियोगिताएँ यूनान की शिक्षा-युद्ध की थी, पर संगीत की और साहित्य तक की प्रतियोगिताएँ थीं।

पर यद्यपि राज्य की ओर से प्रशिक्षण का काम ही प्रबल था, फिर भी नीज (384 ई० पू०) का धनी था जिसमें व्यापकता भी थी और प्रशस्ति भी।³ किरोनिया के फिलिप का था और उसने अपने स्पर्धा जाता है, फिलिप की विस्तारित भिन्न थी। एथेंस का समाज तो आधुनिक समाज था, लिपिक राज्य ऐसी किसी भी और विशिष्ट सत्कृति थी; पर स्पार्टा तो तब तक चल न हो सवा और केरोनिया-युद्ध तब भी अपना रूप कायम रखने की सहज आदिम बृह-राज्यों की स्वतंत्रता नष्ट कर था, वह युद्ध-राज्य था और इस नाते काफी हद तक आ-विरोधी और फिलिप के समर्थन के लिए बाध्य कर सकता था। स्पार्टा के इतिहास के यु-नीज पर अनेक आरोपण की एक कठिन प्रणाली का विकास किया

गया था और शताब्दियों तक उसे कायम रखा गया था। स्पार्टा में सात साल की आयु में बच्चा अपने माता-पिता से अलग कर दिया जाता था और उसकी शिक्षा राज्य के किसी अधिकारी को सौंप दी जाती थी। स्पार्टा में परिवार का अपने गदस्वों की शिक्षा पर कोई नियंत्रण नहीं था; राज्य ही वहाँ सब कुछ था। स्पार्टा के सत्रों का 'हाउस' में वर्गीकरण किया गया था और प्रत्येक 'हाउस' एक 'प्रोफेस' के नियंत्रण में रहता था। यहाँ स्पार्टा के सत्रों को आदिमकालीन सार्वजनिक विद्यालय के ढंग पर प्रशिक्षण दिया जाता था, मल्लयुद्ध के दौड़-पैद मिगाये जाते थे और युद्ध की तैयारियाँ कराई जाती थी। प्रशिक्षण का मशाल निरन्तर ही नागरिकों में सैनिक उत्कर्ष या 'स्वर' जगाना था—स्पार्टा के समाज का जीवन उमरी पर निर्भर था। दूसरा सीधा उद्देश्य था—प्रत्येक नागरिक का समुदाय को सामाजिक परंपरा और सहन प्रतिभा से सामंजस्य स्थापित कर देना। स्पार्टा में इन तरह का प्रशिक्षण और भी आवश्यक था क्योंकि वहाँ कोई लिखित विधिन थी और परंपरा में निरन्तरता बनाए रखने का तिरफ़ एक ही उपाय था कि अलिखित संहिता की भावना और सिद्धान्त जल्दी से जल्दी कूट-कूट पर भर दिए जाएँ। प्रशिक्षण का महान् उद्देश्य नाना प्रकार के प्रयोगों-परीक्षणों की कसौटी पर कस कर—जो कभी-कभी प्रायः खर्वरतापूर्ण होते थे—धन को (या प्लेटो की शब्दावली में 'उत्साह' तत्त्व को) ग्राह्य से परिपूर्ण करना होता था। इस तरह वह राज्य की—जिसका सदैव सदा ही युद्ध में सक्रियता प्राप्त करना होता था—आवश्यक माधन देता था और ऐसे लोग तैयार कर देता था जिनकी उमरे खरूरत होनी थी। इस व्यवस्था की कठोरता की निंकार स्त्रियाँ भी होती थीं; और पुण्य भी—पर कुछ कम मात्रा में। परिवार का जीवन इस व्यवस्था की आवश्यकताओं के अधीन रहता था। राज्य में घर के लिए कोई स्थान न था, पति-पत्नी सच्चे अर्थ में वैवाहिक जीवन से वंचित रहते थे। बच्चे सैन्य पार करते ही माता-पिता से अलग कर दिए जाते थे। परिवार की ही तरह स्पार्टा की संपत्ति-व्यवस्था भी सैनिक अनुशासन की आवश्यकताओं के अनुसार ढाल दी गई थी। नागरिक अभिजातक-वर्ग के थे। उनके गुजारे के लिए बड़ी-बड़ी जमीन-जायदादें थी। इन जमीनों को जोतना-बोना रियाया का काम था। इस तरह आर्थिक चिंताओं से मुक्त होकर वे लोग उस प्रशिक्षण-क्रम के लिए अपना समय दे सकते थे जिसे राज्य ने अनिवार्य बना दिया था। ये सारी विशेषताएँ रिपब्लिक में परिलक्षित होती हैं। स्पष्ट है, प्लेटो ने कई बातों में स्पार्टा को ही आदर्श माना है, उसी से प्रेरणा ली है। यूनान में सामान्य रूप से स्पार्टा की शिक्षा-पद्धति का प्रचार था। स्पार्टा अनुशासनबद्ध जीवन का उन्नायक था। वह सामान्य शिक्षा-केंद्र था जहाँ बाकी यूनान के बच्चे प्रशिक्षण के लिए भेजे जाते थे। स्त्रिय एम्बेल में—विशेष रूप से उच्च वर्गों में—एक ऐसा दल था* जो स्पार्टा का सम्बंध करता था। स्पार्टा में बहुत-सी कुप्रथाएँ भी थीं, सात कर बड़े उम्र के लोगों और लड़कों के संबंधों के

* मूल में Loconizing Party शब्द का प्रयोग हुआ है। लेकोनिया या लेकोनिका प्राचीन यूनान का एक विशिष्ट पर्वतीय प्रदेश था जिसका सबसे बड़ा नगर स्पार्टा था। सामान्य बोलचाल में लेकोनिया स्पार्टा के पर्याय के रूप में प्रयुक्त होता है।

क्षेत्र में। इन कुत्सित प्रथाओं ने एथेंस में भी अपने पैर जमा रखे थे¹। पर स्पार्टा की कुछ अपनी बुराईयाँ भी थी जो रिपब्लिक की रचना के समय इतनी प्रकट नहीं जितनी स्पार्टा की शक्ति नष्ट होने के बाद उभर कर सामने आईं। फिर भी, ये दोष नज़र तो चौथी शताब्दी के आरम्भ में ही आने लगे थे। यह तो ठीक है कि जहाँ तक राज्य के द्वारा एक शिक्षा-प्रणाली के संगठन का प्रश्न या और उस प्रणाली के अनिवार्य आधार के रूप में एक सिद्धांत (और नैतिक सिद्धांत) की संकल्पना का प्रश्न था, वहाँ तक तो स्पार्टा आदर्श था पर उसके सिद्धांत का क्षेत्र सकीर्ण था और इसलिए उसका शिक्षा-क्रम भी सकीर्ण था और उसके फलस्वरूप अधिक से अधिक एक सीमित सद्गुण का उद्भव हो सकता था। चूँकि वहाँ वेबल उत्साह-तरंग का विकास किया जाता था, अतः उसमें व्यायाम के लिए जगह थी, और ऐसे संगीत के लिए जगह थी जो साहस जगाए पर उसमें शिक्षा के साहित्य-पक्ष की एकदम उपेक्षा कर दी गई थी। स्पार्टा में अनेक ऐसे लोग थे जो लिख-पढ़ नहीं सकते थे और सब भूछा जाए तो वहाँ ऐसे लोग कम ही थे जो यूनानी साहित्य से परिचित रहे हों। स्पार्टा के प्रशिक्षण से पूर्ण मानव का निर्माण नहीं होता था : उससे बस साहस का विकास होता था और साहस के भी उन श्रेष्ठ तरंगों का विवास नहीं होता था जो सद्भावना पर आधारित होते हैं। इस दिशा में एथेंस स्पार्टा को कुछ दे सकता था और इसलिए कहा जा सकता है कि प्लेटो का उद्देश्य यह था कि वह एथेंस के शिक्षण-क्रम और स्पार्टा के संगठन का समन्वय करे और उसमें स्पार्टा के सिद्धांत से अधिक व्यापक और ऊँचे सिद्धांत का समावेश कर दे। इसके साथ ही वह चाहता था कि शिक्षा का यह क्रम जीवन के उत्तरार्ध तक चले और उसका प्रसार ऐसी अन्य तथा उदात्त विद्याओं के क्षेत्र में भी हो जिनकी एथेनियों ने कभी कल्पना तक नहीं की थी²।

तब, प्लेटो की शिक्षा-प्रणाली का व्यक्ति-पक्ष—यानी यह कि शिक्षा से पूर्ण मानव का विकास हो—एथेंस की देन है, और उसका समाज-पक्ष—यानी यह कि राज्य में नागरिक को उसके स्थान पर प्रतिष्ठित करने के लिए शिक्षा पर राज्य का नियन्त्रण रहे—स्पार्टा की। चूँकि प्लेटो स्वयं एथेनी या और एथेनियों के लिए ही उसने कलम उठाई थी, अतः स्वभावतः उसने स्पार्टा वाले पक्ष पर खोर दिया। अगर ध्याय-शासन की प्रतिष्ठा करनी थी और राजनीतिक जीवन से निरुत्थम व्यक्तिवादता तथा नीलिलियों-लैसी अयोग्यता खत्म कर देनी थी, तो यह आवश्यक था कि समाज-शिक्षा की एक ऐसी योजना हो जिसमें नागरिक अनुभव के सहारे नहीं ज्ञान को उद्योति के सहारे अपने वर्तमान का पालन कर सके। पर प्लेटो की योजना रहती मानव की शिक्षा-प्रोजना ही है और उसमें एथेनी-पक्ष की कमी उपेक्षा नहीं की गई है। हो

1. स्पार्टा की व्यवस्था कुछ ऐसी थी कि उसमें पुरुषों और लड़कों को एक साथ रहना पड़ता था—फलतः अप्राकृतिक यौन संबंधों की बुराई रोकने के बजाए और बढ़ती थी। आगे अध्याय XIII (ग) से तुलना कीजिए।
2. प्लेटो ने रिपब्लिक के आठवें खंड (आगे अध्याय XI [ग]) में और साँच (आगे अध्याय XIII [ग] और क्रमशः) में स्पार्टा की खुली आलोचना की है। पर स्पार्टा की दबी आलोचना तो रिपब्लिक के तीसरे खंड में वर्णित शिक्षा-प्रणाली में पहले ही कर दी गई है।

सकता है प्लेटो ने सोचा हो कि वह मूलतः सिपाहियों और दासकों को ही शिक्षा दे रहा है, पर वह यह भी जानता है कि उसे सामान्यतः मानव-मन को भी प्रशिक्षित करना है। अगर एक दृष्टि से रिपब्लिक “राजनीतिक और सामाजिक सुधार का प्रयत्न” है, तो उसमें “मानव-जीवन के एक आदर्श सिद्धांत को भी अभिव्यक्ति हुई है जिसे सब लोग अपने ऊपर लागू कर सकते हैं”¹। उसमें जो शिक्षा-मिश्रित निहित है, उसकी नींव व्यावहारिक राजनीति की आवश्यकताओं पर तो रखी ही है, मानव-मन के स्वरूप पर भी है। फलतः, जीवन की विभिन्न अवस्थाओं में जिन-जिन तत्त्वों की प्रभुता रहती है, विभिन्न अवस्थाओं की शिक्षा का उनके अनुरूप संचालन करने के लिए आत्मा के अगभूत भागों का पुराना बिनाजन फिर से उभर कर सामने आता है, और प्लेटो के समस्त शिक्षा-सिद्धांत पर ज्ञान के प्रति मानव-आत्मा की प्रवृत्ति की धारणा हावी रहती है।

(ग) प्लेटो के शिक्षा-सिद्धांत का दार्शनिक आधार

इस धारणा में मानव-मन का ऐसा रूप प्रकट हुआ है मानो शिक्षा के कार्य-कलाप में वह किसी भी तरह एक निष्क्रिय विषयी भाव न हो। वह ऐसी चीज नहीं जिसे ग्रहण करके और जिसकी महान-शक्तियों का तथा भार-वितरण की उचित रीति का सावधानी से निरीक्षण करने के बाद 'शिक्षा शास्त्र' साधने के लिए प्रवृत्त होता हो। यहाँ उन 'सोपानों' की कोई चर्चा नहीं है जिन्हें पार करने पर ज्ञान का विषय मन की सेवा में प्रस्तुत किया जाता हो। प्लेटो हमेशा यह मानकर खड़ा है कि मन सक्रिय रहता है। विषय उसकी सेवा में प्रस्तुत नहीं किए जाते, वह स्वयं विषयों की ओर उन्मुख होता है। वह अपने परिवेश के हर विषय की ओर बढ़ता है क्योंकि उसमें ही विषय के प्रति आकर्षण होता है। शिक्षक इस सक्रिय मानसिक शक्ति का स्पर्श करने की कभी कोशिश नहीं करता—कम से कम प्रत्यक्ष रीति से स्पर्श करने की नहीं। वह बस मान लेता है कि उसका अस्तित्व है और विश्वास कर लेता है कि वह सक्रिय होगा। उसका ध्यान तो उसके परिवेश पर रहता है। वह इस परिवेश को कुछ इस तरह से व्यवस्थित करने का प्रयास करता है कि जब मन अपने चारों ओर निगाह दौड़ाए और जो कुछ देखे, उसके आकर्षण से मुग्ध हो जाए, तब वह चारों ओर को सुघर-सुघर चीजों की दृष्टि में भर ले और जो सुषमा-सीदय उसकी आँखों में समा जाए, वह उसकी ओर उन्मुख हो सके। प्लेटो ने जो रूपक बाँपा है उसके अनुसार शिक्षा का फल यह है कि वह आनन्दशुओं को आसोक की दिशा में मोड़ देती है। और उसका कारण यह है कि शिक्षक आसोक की ऐसी व्यवस्था कर देता है कि उस पर स्वतः दृष्टि पड़े। हम कह सकते हैं कि शिक्षक अपने शिष्य के भ्रष्ट चरित्रों को 'उभार कर ऊपर' लाता है और अगर हम यह कहें कि सही विषयों की प्रतिनिधिता से वह 'भ्रष्टत्व' स्वयं ही आता है तो यह और भी सच बात होगी। शिक्षक की सच्ची कला तो इस बात में है कि वह इन विषयों को एक खास ढंग से अपने शिष्यों के सामने उभार कर ला दे। हो सकता है कि इसमें संस्कार के सिद्धांत का कुछ पुट हो जिसकी व्याख्या मोनो में की गई है : आत्मा इस जन्म में जो-जो बातें सीखती है, उन सबको उसने किसी पूर्व जन्म में देखा होगा और शिक्षा उसी जीवन की स्मृति है। जब विषय-विशेष का कोई पक्ष 'विचार-साहचर्य' को उद्दीप्त कर देता है, तब वह स्मृति मन में

अनायास कोष जाती है। विषय तो सिर्फ मूत्र दे देना है ; आत्मा स्वयं ही उसके संकेत से प्रभावित होती है। पर, सब कुछ उस मूत्र पर निर्भर है। आत्मा अपने परिवेश के अनुरूप अपने आपको ढालती है और इस अर्थ में देखा जाए तो आत्मा का निर्माण परिवेश के द्वारा होता है। जो अपनी आत्मा को सुदर-सुघर बनाना चाहे, उसे चाहिए कि वह उसे अभिराम वन-प्रातर में उन्मुक्त विवरण करने दे ताकि “अस्पृष्ट उन्चार से युक्त सौंदर्य तथा मर्मर रव से उत्पन्न सुषमा से उसका अंतरंग ओत-प्रोत हो जाए”। शिक्षा-साधनों के रूप में प्लेटो ने कला—और विशेष कर संगीत—को जो ऊँचा स्थान दिया है, उसका यही कारण है और इसलिए यौवन की अंतिम सीमा तक फँसे हुए पहले शिक्षा-सोपान वा विवेचन करते समय उसने आत्मा की गुणवत्ता पर और उसे ढालने में सौंदर्य के प्रभाव पर बहुत जोर दिया है। इस तरह, शिक्षा वा सरोकार परिवेश के प्रति आत्मा की प्रतिक्रिया से है। यह प्रतिक्रिया ही आध्यात्मिक जीवन है, जैसे आहार के प्रति शरीर की प्रतिक्रिया ही भौतिक जीवन है। जैसे शरीर अपने आहार के बिना सश्रिय नहीं रह सकता, वैसे ही आत्मा भी अपने आहार के बिना नहीं रह सकती। अतः जब तक आत्मा जीती रहे, उसे अपने पोषण के लिए शिक्षा की जरूरत होती है। शिक्षा जीवन भर जरूरी होती है¹। जब तक व्यक्ति में किसी भी नए उद्दीपन के प्रति चेष्टा की सामर्थ्य रहती है, जब तक उसमें अनुभव के प्रति प्रतिक्रिया होती है और उससे वह नित-नए सच में ढलता जाता है, तब तक उसका शिक्षा-क्रम जारी रहता है। इसलिए, शिक्षा यौवन तक सीमित नहीं होनी, उसके दायरे में प्रौढ़ता भी आ जाती है। जैसे कोई शोणा के अनेक कपनशील तारों में सुरों की झंकार भर देता है, उसी तरह एक स्तर पर तो वह यौवन की अनुभूतियों और कल्पनाओं में झंकार पैदा करती है ; और दूसरे पर विज्ञान के अनुशासन का सहारा लेकर वय के संग-संग पनपने-बढ़ने वाली चित्त-शक्तियों को सही रास्ता दिखाने की कोशिश करती है और इससे भी ऊँचे उठकर दर्शन के अध्ययन द्वारा वह पहले की सारी विद्याओं का संबंध-बोध प्रत्यक्ष करती है और मानव-जीवन तथा मानवीय अनुभव-जगत् के चरम प्रयोजन को समझने की अंतर्दृष्टि प्रदान करती है। प्लेटो के राज्य में बालक के समाना हो जाने से ही उसकी शिक्षा पूरी नहीं हो जाती—वर्तक उसमें बहुत बसर बाकी रहती है। हो सकता है एक सीढ़ी खत्म हो गई हो, पर जो लोग चढ़ाई के योग्य होते हैं, उनके लिए और आगे की सीढ़ी होती है। जो नागरिक राजदंड धारण करने के योग्य हो—पैंतीस वर्ष की उम्र से पहले उसके धारे में यह

1. हैलेनी “नागरिक जिन-जिन विषयों का अध्ययन विद्यालय में किया करते थे, उनके प्रति उनमें किसी तरह की विरक्ति या ऊब-भरी उदासीनता का भाव पैदा नहीं हो जाता था, बल्कि उनके प्रति उनके मन में ममत्व का भाव रहता था और वे स्वयं इन विषयों का स्वाध्याय करते रहते थे, उन शिक्षाओं में अपना ज्ञान बढ़ाते रहते थे। बड़े-बूढ़े लोग तक अपनी शैली सुधारने के लिए संगीत-शिक्षक के पास लौट आया करते थे और भूमोल या ज्योतिष पर किसी सोफिस्ट का व्याख्यान सुनने के लिए दौड़ जाया करते थे। प्रौढ़ नागरिकों में शिक्षा के प्रति बराबर ममत्व बना रहता था और वे जीवन भर कुछ न कुछ सीखते-गुनते रहते थे।” फ्रीमैन, स्कूल्स ऑफ हेसॉस, पृ० 286।

नहीं कहा जा सकता कि उसका प्रतिपादन पूरा हो गया है। प्लेटो तो चाहेगा कि इतनी उम्र बीत जाने के बहुत समय बाद, और जीवन के पंद्रह साल शासन-कार्य में होम देने के बाद, उसके नागरिक इतनी उम्र में एक बार फिर, अपनी ही मर्जी से, दर्शन का स्वाभ्यास करें और अपने अनुभव की पूर्णता के आलोक में काल के चिरतन प्रवाह और चराचर जगत् के रहस्यों पर विचार करें। युवकौचित शिक्षा की अवस्था बीत जाने के बाद यह जो दूसरी और उच्चतर अवस्था आती है, उसमें प्लेटो का रुचक बदल जाता है। अब वह आत्मा के सकेत और सुघटनीयता की बात नहीं करता; बल्कि अब तो वह आलोक की, दृष्टि के धीरे-धीरे निर्मल प्रकाश की ओर उन्मुख होने की, और कठिन प्रयत्न तथा कठोर आत्मानुशासन के सहारे आत्मा के धीरे-धीरे ज्ञान-साध करने की बात कहता है।

हम देख चुके हैं कि आत्मा एक सत्रिय व्यक्ति है और अपने विकास की विभिन्न अवस्थाओं में विभिन्न रीतियों से काम करती है। अब हमें सोचना है कि उसका किस परिवेश में विकास होना चाहिए। परिवेश के बारे में प्लेटो जो सामान्य सिद्धान्त लागू करेगा, उसकी अभिव्यक्ति इस स्थापना के द्वारा हो सकती है कि मन का विकास मन की सारी अतीत राज्ञताओं के अपर्क से होता है। इसे हम उचित शिक्षा-क्रम के रूप में सिद्धांत कह सकते हैं। मानव के मन ने कई सीढ़ियों में जो मंजिलाएँ की हैं—उमकी कला और साहित्य, उसका विज्ञान और दर्शन—उन सबको अपने में समाकर व्यक्ति-मन विवसित होता है। पर, हम पहले ही देख चुके हैं कि स्वयं राज्य मन की ही सृष्टि है। फलतः, प्लेटो का मत है कि शिक्षा का कुछ अंश राज्य के साथ अपर्क में निहित होता है और लोगों को ज्ञान की ही नहीं बल्कि नागरिक क्रिया-कलापों की भी शिक्षा मिलनी चाहिए। शिक्षा अपने दायरे में अनुभव की जितनी पूर्णता समेट लेती है, उसी के अनुपात में वह स्वयं पूर्ण होती है। अतीत में मन जिम—जिस तरह से विवसित हुआ है, कोई मानव-मन जब तक उसी-उसी तरह से विवसित नहीं हो लेता, तब तक यह नहीं कहा जा सकता है कि वह अपनी सर्वोच्च सीमा तक पहुँच गया है। इस विगत विकास में राजनीतिक विकास भी शामिल है, इसलिए जिस व्यक्ति-मानव का प्रयोजन पूर्ण शिक्षा प्राप्त करने का हो, उसके लिए विकास की मजिद तय करना जरूरी है। हर मानव-आत्मा के विकास की सीढ़ियाँ वे ही हैं, जो मानव-जाति की आत्मा के विकास की रही हैं। प्राणि-विज्ञान से हमने यह भौतिक सत्य सीखा है कि बीज से लेकर पूर्ण शरीर की रचना तक प्रत्येक मानव-प्राणी का भौतिक विकास मानवता के समूचे भौतिक विकास का सुक्षिप्त संस्करण होता है। फलतः, प्लेटो के जितन में मन के व्यवहार-पक्ष और सिद्धांत-पक्ष के बीच कोई भेद नहीं किया गया है और न शिक्षा सिर्फ सिद्धांत-पक्ष तक सीमित है। चूँकि संपूर्ण मन का विकास जरूरी होता है, अतः हम जो भी व्यावहारिक प्रशिक्षण और अनुभव प्राप्त कर सकें, वह सब हमारी शिक्षा का अंग है। व्यवहार और सिद्धांत दोनों समान रूप से मन की उन्नति हैं और दोनों के ही साथ मन का संबंध-संपर्क आवश्यक होता है। इस तरह एक बार फिर प्लेटो व्यक्ति और राज्य के संबंध की पुष्टि करता है। हम देख चुके हैं कि राज्य मानव-मन की सृष्टि है; विलोमतः, अब हम यह सबक लेते हैं कि मानव-मन के विकास में वह भी आवश्यक तत्व है।

अतः, शिक्षा का पाठ्य-क्रम और विषय वस्तु है—मानव अनुभव की पूर्णता । पर यह अनुभव निरर्थक नहीं है । इसमें सिर्फ सयोग ही सयोग नहीं, बल्कि एक मुक्ति-युक्त गृहसा है । प्लेटो के चिंतन में हमेशा ही मन की साध्यपरक धारणा पर आधारित संसार की एक साध्यपरक धारणा निहित रहनी है । पहली बात यह है कि जब मानव-मन कर्म में रत होता है, तब वह एक प्रयोजन की ओर बढ़ता है क्योंकि यह विवेक के सहारे काम करता है और सबिवेक कर्म सदा सप्रयोजन होता है । यदि कहा जाए कि कोई कर्म सबिवेक है, तो उसका मतलब यह है कि उसका कोई प्रयोजन भी है : निबि-वेक काम का मतलब है बिना प्रयोजन के काम करना । मानव-मन कर्मक्षेत्र में उतरने पर किसी अनिश्चित प्रयोजन की ओर प्रवृत्त नहीं होता, वह सदा एक ही प्रयोजन का साधन करता है । विवेक के कारण मन एक अलंघ्य सत्ता है और चूंकि वह एक अलंघ्य सत्ता है अतः उसका सात्त्विक प्रयोजन चाहे कुछ भी रहे, पर चरम प्रयोजन सदा एक ही रहता है—श्रेय की सिद्धि । दूसरे, जैसे व्यवहार-व्यस में मन सदा प्रयोजन सामने रखकर सक्रिय होता है वैसे ही ज्ञान-पक्ष में और ज्ञानात्मक अभिव्यक्ति के क्षेत्र में प्रयोजन के सहारे उसे सदा मार्ग का बोध रहता है । मन को जब-जब और ज़िम्-जिम् अनुपात में विषयों में प्रयोजन के दर्शन होते हैं तब-तब और उसी-उसी अनुपात में वह उन्हें समझता है और सामान्य योजना में उन्हें उपयुक्त स्थान देता है । किसी चीज़ को जानना उसे योजना के एक अंग के रूप में देखना है (प्लेटो की दशदशवली में यही भाव है) और यह समझना है कि वह उस योजना की पूर्ति में किस तरह योग दे सकती है । अतः, अनेक अलंघ्य योजनाओं का अस्तित्व नहीं हो सकता, होगा, तो ज्ञान की स्थिति ऐसी हो जाएगी मानो बहुत-सारे खंडों को लाकर जोड़ दिया गया हो और प्रत्येक खंड पर रहस्य का पर्दा पड़ा हो और इसीलिए मन के निकट सच्चे ज्ञान की शक्त यह है कि सारी योजनाएँ एक अलंघ्य योजना में (या श्रेय के चरम भाव में) समन्वित हो जाएँ—जो उसकी अलंघ्य सत्ता के अनुरूप हो । इस तरह, ज्ञान का एक चरम आधार-तत्त्व है ससार की एकता और ससार की एकता में एक अलंघ्य प्रयोजन निहित होता है जो उसे एक अलंघ्य योजना का रूप दे-देता है । अतः कर्म की तरह ज्ञान में भी एक अलंघ्य चरम प्रयोजन या श्रेय निहित होता है । पर तीसरी बात यह है, कि चरम प्रयोजन के आधार-तत्त्व को ज्ञान की शक्त मानने का वास्तव में यह अर्थ हो जाता है कि ससार ॥ हमारा परिचय है, वह स्वयं एक इकाई है और उसके इकाई होने का कारण है एक अलंघ्य आधारभूत प्रयोजन का अस्तित्व । यदि ऐसा न हो, तो वह ससार जो ज्ञान के क्षेत्र में व्यक्त होता है, वह ससार जो सप्रयोजन इकाई होता है, सिर्फ मानव-मन की कल्पना कहाँगा । अतः, अगर हम यह कहें कि ज्ञान में एक चरम प्रयोजन निहित होता है, तो इसका मतलब यह कहना भी है कि जीवन में एक चरम प्रयोजन निहित होता है । इस तरह, मानव-मन के कर्म और चिंतन में और जिस ससार में मन सक्रिय होता है और जिससे उसका परिचय होता है उसके अस्तित्व में भी, एक चरम प्रयोजन निहित होता है । कर्म, ज्ञान, अस्तित्व—इन सबमें श्रेय का भाव निहित है; और सही कर्म यह ज्ञान-समझ कर किया गया 'कर्म' है कि श्रेय सारे जीवन का हेतु है । इस तरह, शिक्षा की परिणति है—श्रेय के भाव का बोध । आत्मा अपने परिवेश के साथ पूरी तरह तभी सामंजस्य कर पाती है जब उसे यह पता हो कि

यह सब कुछ किम प्रयोजन से अनुप्राणित है। पर, संसार को एक साध्य के आलोक में जानने-समझने का मतलब है उसके अनुसार काम करना। इस तरह शिक्षा की परिणति ज्ञान के साथ-साथ कर्म में भी होती है और श्रेय के भाव को जानने-समझने की प्रशिक्षा या लेने का मतलब है कर्म का ऐसा सूत्र या लेना जो सब जगह लागू हो सके क्योंकि सही कर्म वही है जिसके पीछे साध्य का बोध निहित हो—उसका जो मंत्रवा माध्य है। यही वह सच्चा और निश्चित अर्थ है जिसमें तद्गुण ज्ञान का पर्याय होता है और यही मानव के उस दर्शन की चरम परिणति है जिसका प्लेटो ने रिपब्लिक में प्रतिपादन किया है¹।

आ
दृष्टि का
यह सबक

1. पुराना प्रश्न था 'यह कैसे होता है?' सांक्रैटीज ने उसकी जगह नया प्रश्न प्रस्तुत किया—'इसका प्रयोजन क्या है?' यह जो परिवर्तन था, श्रेय का भाव इनो की परिणति है। अगर हम बर्नेट की बात मानें तो यह कहना होगा कि शेष सिद्धांतों की तरह श्रेय का भाव भी सांक्रैटीज का है, प्लेटो का नहीं, बर्नेट, पू० कृ० पृ० 169)।

(घ) संरक्षकों या सहायकों का प्रशिक्षण

(1) शिक्षा में व्यायाम का स्थान

प्लेटो विनासशील मन को जिस विषय-वस्तु के आधार पर प्रशिक्षित करना चाहता है, उसका सामान्य स्वरूप क्या है — यह हम अभी-अभी संक्षेप में देख चुके हैं। अब हमें प्लेटो के पाठ्य-क्रम के स्वरूप का विस्तार से अध्ययन करना है और जिन दो सोपानों में उसका विभाजन किया गया है, उनके भेद को विशेष रूप से देखना-मममना है। मूलतः सोपानों का यह भेद आयु-भेद पर निर्भर है पर हम यह भी देखेंगे कि वह वर्ग-भेदों पर भी निर्भर है। पहला सोपान नौजवानों के लिए है। और यह वह सोपान है जिससे होकर अधिकतर सैनिक (या सहायक) अवश्य ही गुजरते हैं और इसीलिए इस स्तर का विशिष्ट प्रशिक्षण एक साथ ही नौजवानों का भी प्रशिक्षण होता है और सैनिक-वर्ग का भी। प्लेटो की दृष्टि में इस तरह का प्रशिक्षण भावनाओं के माध्यम से चरित्र का अनुशासन होता है। इसका लक्ष्य 'उत्साह' की ऐसी वृत्ति और भावनाओं का ऐसा संतुलन पैदा करना है जो समुदाय की जरूरतों को देखते हुए सबसे अधिक उपयुक्त हो और साथ ही उस स्थिति के भी सबसे अनुकूल हो जिस पर समुदाय की योजना के अंतर्गत वर्तमान सैनिक तैनात होगा। इस तरह, वह मुख्यतः सामाजिक प्रशिक्षण है: उसका लक्ष्य नागरिकों का एक ऐसा वर्ग तैयार करना है जो राज्य में उस सैनिक काम को सही ढंग से निवाह सके जिसके लिए उसका आह्वान किया जाए। दूसरा सोपान अधिक प्रौढ़ आयु के लोगों के लिए है। इसे वे ही लोग पूरी तरह पार कर सकते हैं जो 'पूर्ण संरक्षकों' के वर्ग में आने के योग्य हों। इसके अंतर्गत जो प्रशिक्षण होता है, वह प्रौढ़ावस्था का प्रशिक्षण भी है और शासक-वर्ग का भी। यह वह अवस्था है जिसमें शिक्षा का सामाजिक पक्ष अपनी प्रमुखता कुछ हद तक खो बैठता है। प्लेटो का विश्वास है, और यह प्रष्टा जाए तो दृढ़ विश्वास है, कि विज्ञान और दर्शन द्वारा बोध-शक्ति का अनुशासन होने से ही राज्य के लिए ऐसे शासक तैयार हो सकते हैं जिनकी उसे आवश्यकता होती है और इस दृष्टि से इस प्रशिक्षण का सामाजिक प्रयोजन है, सामाजिक मूल्य है। पर, यह सच है कि शिक्षा के इस उत्तरवर्ती क्रम में वैयक्तिक पुट अधिक

गाढा होने लगता है। "विचार के अज्ञात समुद्रों की एकाकी यात्रा" करता हुआ दार्शनिक कभी-कभी अपने समुदाय से प्रायः निस्संग-सा लगनेवा और हानांकि यह हो सकता है कि उसे राज्य की सेवा के लिए फिर से बुला लिया जाए पर तब वह दुःखी होकर आता है, उसके कदम अपनी मर्जी से नहीं उठते और नेत्र हमेशा पीछे की ओर निहारते रहते हैं। बोध-शक्ति को शिक्षित करने से पूर्ण संरक्षक अथवा राजमर्मज्ञ पैदा होना चाहिए, पर उससे निर्माण होता है ऐसे लोगों का जो अपना बस चलाते कभी राजमर्मज्ञ न हों; और प्लेटो भने ही यह बड़े कि सर्वश्रेष्ठ शासक वे हैं जो शासन करना न चाहते हों पर उसमें कुछ न कुछ असमर्थ रह ही जाती है। यह असमर्थता स्वाभाविक है और, जैसा कि हम देख चुके हैं, यह असमर्थता ऐसी है जो स्वयं प्लेटो के जीवन में प्रकट हुई थी¹।

इन दो सीपानों में से पहले के लिए प्लेटो ने जिस अध्ययन-क्रम की पैरवी की है वह बहुत-कुछ पुराना एथेनी अध्ययन-क्रम है—जिसमें कुछ सवार-सुधार कर ली गई है। एथेस के प्राथमिक अध्ययन-क्रम के तीन विषयों का यानी व्यायाम, अक्षर-बोध, और संगीत का, प्लेटो ने दो विषयों—व्यायाम और संगीत—में समाहार कर दिया। पर प्लेटो के निकट उन दो की ही महत्ता उससे कहीं ज्यादा है जो उन्हें सामान्य एथेनी जीवन में प्राप्त थी। व्यायाम में खुराक का संतुलन, चिकित्सा और इसके साथ ही शरीर की कसरत भी शामिल है : एक शब्द में इसका मतलब है शरीर की आराम रख-रखाप। इस दिशा में प्लेटो ने यूनान की एक प्रचलित प्रथा का ही अनुसरण किया था और उसके विस्तार की कोशिश की थी। यूनान में व्यायाम-शिक्षक के लिए इस बात का ध्यान रखना आम बात थी कि उसके शिष्यों की सामान्य शारीरिक अवस्था कंसी-क्या है। "उसके लिए वह जानना जरूरी था कि किस तरह की देह के लिए कौन सी कसरत उपयुक्त है। अक्सर वह चिकित्सक की भूमिका भी निभाता था। चिकित्सक का काम था रोग का उपचार पर उसका काम था रोग का परिहार"²। प्लेटो ने इस प्रथा को अंगीकार करते हुए रिपब्लिक में चिकित्सकों का एकदम बहिष्कार ही कर दिया है। स्थान शरीर को स्वस्थ करने की बात बहकर वे रोग को प्रोत्साहन ही देते हैं और स्वस्थ समाज में उनके हुनर के लिए कोई जगह नहीं हो सकती। जैसे प्लेटो ने व्यायाम शब्द का प्रयोग सामान्य शरीर-विज्ञान के व्यापक अर्थ में किया है, वैसे ही उसकी संगीत-विषयक धारणा भी उतनी ही व्यापक है। उसमें संगीत के अध्ययन के साथ-साथ साहित्यिक पाठ्य-क्रम भी शामिल है और सच तो यह है कि प्लेटो ने इस शब्द का जिस अर्थ में प्रयोग किया है, उसके अनुसार इसमें अभिषेकन-कलाओं (plastic arts) का भी समावेश हो गया है। संक्षेप में, शिक्षा के क्षेत्र में संगीत का अर्थ है व्यापक कला अर्थात् वाणी, ध्वनि और रूप—इन तीनों में से किसी भी एक माध्यम के द्वारा जीवन की व्याख्या। वह उस सीमा तक मन के सामान्य प्रशिक्षण को पढ़ाति है जहां तक इस तरह का प्रशिक्षण कला द्वारा प्राप्त किया जा सकता हो, या जो कहे कि जहां तक तत्प्राई में उसका कुछ भी अर्जन किया जा सकता हो।

1. पीछे पृ० 177-8।

2. प्रीमेन, स्कूल्स ऑफ हेलांस, पृ० 126 तुलना कीजिए, पीछे पृ० 72-73।

हमने कहा है कि व्यायाम तो शरीर को साधना या और संगीत आत्मा को । पर सचाई यह है—और प्लेटो सीधे ही इस सचाई को पा लेता है—कि “दोनों के शिक्षकों का मुख्य लक्ष्य मन का सुधार है” (410 D) । वस्तुतः, प्रतिक्षण को दोनों पद्धतियों का लक्ष्य किसी नैतिक प्रयोजन की पूर्ति होता है । दोनों चरित्र-निर्माण के साधन हैं । व्यायाम मन की गानिर शरीर को साधता है । उसका लक्ष्य धैर्य और साह्य के गुण जगाना है, उसका लक्ष्य उत्साह-वृत्त को उसका समुचित स्वर प्रदान करना है । ये ही उसके प्राथमिक लक्ष्य हैं । उसके जंमे भौतिक परिणाम होते हैं, वैसे ही नैतिक परिणाम भी होते हैं । अतः वह सैनिक की राज्य में अपनी उचित जगह ग्रहण करने की तैयारी होता है । इस दृष्टि से वह सामाजिक शिक्षण की एक पद्धति है । अगर हम दो बातें याद रखें, तो इस दृष्टिकोण को गममने में आसानी रहेगी । पहली बात तो यह है कि यूनान में व्यायाम का रूप कुछ-कुछ सैनिक बचावद जंसा था । इस तरह से वह नागरिक जीवन की भूमिका होता था । दूसरी बात यह है कि उसमें नृत्य भी शामिल होता था और यूनानी नृत्यो में लय-मय मुद्राएँ ही प्रकट नहीं होनी थी, बल्कि उनमें अक्सर कोई न कोई कहानी या भाव-संज्ञा भी निहित रहनी थी जिससे उनसे कोई निश्चित शिक्षा मिलती थी¹ । पर, अमल में किसी स्पष्टीकरण की जरूरत नहीं है । आम तौर से कहते हैं कि राष्ट्रीय लड़ाईयों सेल के मैदानों में (या यूनानियों की शब्दावली में अखाड़ों में) जीती जा सकती है और ऐसी ही नैतिक मूल्य भी होता है क्योंकि वे एकता की स्थापना करते हैं और धैर्य का गुण पैदा करते हैं । यह ऐसी चीज है जिसकी चर्चा हमारे कवियों ने भी बार-बार की है² ।

1. हमें यह भी याद रखना चाहिए कि हर एक यूनानी नगर के जीवन में और समूचे यूनानी जगत के समष्टि-जीवन में व्यायाम का बहुत महत्वपूर्ण योग रहता था । प्रत्येक नगर की अपनी व्यायाम-शालाएँ या अखाड़े होते थे (ये जब अखाड़ों से भिन्न हुआ करते थे जहाँ तरणों को प्राशिक्षण दिया जाता था) । व्यायाम-शालाओं में नागरिक एक साथ व्यायाम करने के लिए इकट्ठे होते थे । खेल-कूद के राष्ट्रीय उत्सव (विशेषकर ओलम्पिक खेल) यूनानी एकता के प्रबल सूत्र थे । इस तरह, व्यायाम का नागरिक और राष्ट्रीय जीवन से घनिष्ठ संबंध था ।
2. उदाहरण के लिए सर हेनरी न्यूवोल्ड ने अपनी बिटार्ड लम्पाडा कविता में इसका उल्लेख किया है ।

(2) शिक्षा में संगीत का स्थान

यदि व्यापक मन की शक्तिर शरीर को साधता है, तो संगीत सीधे मन को साधता है और उसका मध्य है—'उत्साह' के उत्सवों में मर्मादा भाव भरना और उन्हें सुनारना और विवेक की नवजात शक्ति को उभारना। वैज्ञानिक ज्ञान देना उसके बप की बात नहीं। वह तो शिक्षा के अन्य साधनों का काम है और विकास की परवर्ती अवस्था में किया जा सकता है। पर वह नहीं मनु पंदा कर सकता है और उसका मनुष्य भी नहीं हो सकता है। उसका उद्देश्य है कि तब मन को, जो अभी भावना के अवस्थान में होता है, इस तरह अभ्यस्त करना कि त्रिभुवनस्वालों का उसे समाधान करना हो, उनका वह उनी हों में भावन करे जैसे उसे करना चाहिए और फिर अव्याप्त द्वारा बद्धभुवन भावना की शक्ति से विनी करने के दिवस में क्यों और किसलिए की जानकारी के बिना नहीं करे जो उसे करना चाहिए। वनात्मक मायनों का प्रयोग इसीलिए किया जाता है। वाद्य की मय और पशवकी, संगीत वाद्यों का नाद, अनिष्टन-कलाओं के रूप-रंग—इनमें अपने आप ही तरंगों के लिए सम्मोहित रहता है पर जब वे अपने मनुष्य कलात्मक आकर्षण से मुक्त होकर तरंगों के जीवन में प्रवेश करती हैं, तब इनमें नैतिकता की ध्वनि भी प्रगल्भ रहती है (जैसे काम्य, संगीत और मूर्तिजला—इस सब में नैतिकता का स्वर निहित हो सकता है)। तब मन उनसे कलात्मक आकर्षण से विभक्त होकर उन्हें स्वीकार कर लेता है और वे अनायास उनकी व्यापक-व्यापकता पर उत्तरोत्तर मान भरती चली जाती हैं।

अगर यह सच है, तो मनुष्य महत्त्व की बात यह है कि क्या मनुष्य नैतिक नैतिक है और जीवन त्रिभुवन में स्नेह का नाता जोड़ने के लिए तैयार न हो, उसे वह कभी किसी तरह भी अपने आकर्षण का बरदान न दे। उसे चाहिए कि उत्साह को मनुष्य मानस का पाठ पढ़ाए, वह विवेक के कानों में हमेशा उस परम श्रेष्ठ का मंत्र फूँके जिसे वह कभी न कभी उनकी पूर्णता में जान जाएगा। इस धारणा के चरित्रार्थ होने के लिए नाहित और संगीत का नुसार जरूरी है—तभी प्लेटो उस दिशा में प्रयत्न करता है। नाहित-नुसार करते समय अपने अपने बन्धु-वृत्त और रूप-विधान दोनों पर ही ध्यान दिया है। बन्धु-वृत्त की चर्चा करते हुए वो अपने धार्मिक सुधार का

समेत दिया है, पर रूप-विधान का विवेचन करते समय उगने साहित्यालोचन के मूल सिद्धांत निर्धारित कर दिए हैं और अरिस्टाटल के काव्यशास्त्र को नींव रखी है। इस तरह का सुधार जरूरी था क्योंकि हम देख चुके हैं कि साहित्य-शिक्षा में जिन कवियों के यथोक्त अध्ययन अध्यापन होता था, वे यूनान के धर्म-शिक्षक भी हुआ करते थे; और फलतः जहाँ-जहाँ प्लेटो यह देखता था कि होमर या नाट्यकारों ने ईश्वर के स्वरूप का गलत चित्रण किया है, वहाँ-वहाँ वह उनकी कृतियों का चर्चे ही सस्वार-परिष्कार कर देता था जैसे कोई आधुनिक सुधारक थोल्ड टेस्टामेंट में अंकित जेहोवाह के चरित्र से प्रतिशोध या ईर्ष्या का सत्त्व निकाल देने की कोशिश करे। लगता है यहाँ यह राज्य की सत्ता का इतना विस्तार करने की बात सोच रहा है कि धर्म का नियम भी उनकी परिधि में आ जाए। राज्य की शक्तियों का इतना विस्तार तो पहले ही कर दिया गया है कि शिक्षा उनके दायरे में आ जाए। अब शिक्षा के माध्यम से धर्म को भी उनके भीतर समेट लेने की कोशिश की जा रही है। शिक्षा के माध्यम से ही इन शक्तियों का यहाँ तक विस्तार किया जा रहा है कि आदर्श राज्य के कवियों और लेखकों के लिए साहित्यिक-रूप-विधान भी निर्धारित कर दिया जाए। कवि ईश्वर के स्वरूप के जो भी चित्र खींचे, उन पर राज्य का नियंत्रण होना जरूरी है क्योंकि उनमें नागरिकों के चरित्र पर प्रभाव पड़ता है। और जैसे इन चित्रों पर राज्य का नियंत्रण जरूरी है वैसे ही काव्याभिव्यक्ति के रूपों पर भी उसका नियंत्रण होना चाहिए क्योंकि इनका भी चरित्र पर उतना ही प्रभाव पड़ता है। यह निष्कर्ष प्लेटो के इस सिद्धांत पर आधारित है कि मन जिन-जिन चीजों के स्पर्श में आता है, उन-उन के सस्वार ग्रहण करता है। अगर वह अभिव्यक्ति के किसी नाट्य रूप के स्पर्श में आएगा तो उसके सारस्वरूप के साथ अपना सामंजस्य कर लेगा। वह विभिन्न चरित्रों से अपना अंश स्थापित कर उठेगा — उनमें कुछ अच्छे होंगे, कुछ बुरे। तब वह मर्याद जीवन में भी विभिन्न मनोदशाओं को प्राप्त करने लगेगा। मन सभी एक प्रवृत्ति से प्रेरित होकर अभिनय करेगा, कभी दूरी से और इस तरह वह राज्य के इस आधारभूत सिद्धांत के विरुद्ध प्रतिकूल हो जाएगा कि एक व्यक्ति एक ही नाम करे और वही एक भूमिका निभाए जिसके लिए उसकी आवश्यकता हो। नाटक सोफिस्ट का साहित्यिक रूप है जिसमें हर व्यक्ति अपने वस्तु पर अनेक भूमिकाएँ साधता है। पर यह ऐसा रूप है जिसे आदर्श राज्य में सहन नहीं किया जा सकता²। न्याय-सिद्धांत पर आधारित राज्य

1. सॉज में राज्य की शक्तियों का यह विस्तार वही अधिक किया गया है (तुलना कीजिए, आगे अध्याय 16 (ख)।
2. यूनान में सड़के होमर की—और उससे भी अधिक एटिक त्रासदीकारों की रचनाओं का सस्वर पाठ किया करते थे। तब यूनानी विद्यालयों में नाटकीय कार्य-कलाप का काफी बोलबाला रहा होगा। यूनान के अनेक नृत्यों में भी नाट्य-तत्त्व का पुट रहता था—उदाहरण के लिए, उन नृत्यों में जिनमें डायोनीसस देवता के चरित्र और वासनाओं की अभिव्यक्ति होती थी। हो सकता है इस सबसे ढोंग रचने की ऐसी प्रवृत्ति को प्रोत्साहन मिला हो जिससे उबरना यूनानियों के लिए मुश्किल हो गया हो (अगर हम आइसोपस के शब्दों का श्रम पलट दें तो वह वास्तव में धीरे बनना नहीं चाहता, सिर्फ खोरात का

में साहित्य-रूप के नाम पर बस समास्थान रहेगा और कविता महाकाव्य के सानि में ढाली जाएगी जिसमें समास्थाता का निरंतर एक-सा ही दृष्टिकोण रहे या ज्यादा से ज्यादा वह किसी सुपात्र के साथ अपने को अभिन्न कर दे और अपने बजाए एचिलीज या ओडीसियस को तो भले ही बोल देने दे पर थर्साइट्स या पेरेस को कभी नहीं।

प्रदर्शन करना चाहता है) और राष्ट्र भर में व्याप्त छल-नपट की घुराई को उससे और पोषण मिला हो। यह कहा जा सकता है कि सॉज में प्लेटो जैसे-जैसे इस बात पर राजी हो गया है कि नाटक रहे पर तभी जब कि उस पर कड़ी निगरानी रखी जाए (आगे अध्याय 17 (स))। रिपब्लिक में तो लगता है नाटक को बनीवास दे दिया गया है; पर यह कहा जा सकता है कि प्लेटो थोड़ा चरित्रों का नाट्य-अनुकरण शायद स्वीकार कर लेता—इस सिद्धांत पर कि नाटक में चित्रण थोड़ा व्यक्ति का का हो किया जाए और निवृष्ट व्यक्ति के बारे में बस 'विवरण' प्रस्तुत कर दिया जाए।

1. लगता है रिपब्लिक के अंतिम खंड में स्वयं महाकाव्य की भी गहंगा की गई है और प्लेटो के राज्य से कविता-मात्र निर्वासित होने से बाल-बाल बच गई है। "काव्य और दर्शन में पुराना कलह है" (607 B); और प्लेटो एक के पक्ष में खड़ा होकर दूसरे के विरुद्ध हथियार उठा लेता है। प्लेटो का आप्रह है कि दर्शन स्वयं सत्य का—अर्थात् भाव का या उसके शुद्ध रूप का—साक्षात्कार करता है : काव्य तो बस गोचर रूपों का अनुकरण करता है, जो स्वयं मान प्रतिच्छवियाँ, सत्य की अनुकृतियाँ भर होती हैं। फिर, कवियों ने मानव-जीवन के उद्धार के लिए कोई सार्वजनिक सेवा भी नहीं की। स्वयं होमर ने कभी किसी जीवन-पद्धति की प्रतिष्ठा नहीं की, जैसा कि पायथागोरस के समय से दार्शनिक बराबर करते चले जा रहे हैं। कवि सत्य से भी दूर रहते हैं और परीषकार से भी। लोगो को सुख-दुःख की झूठी भावनाओं में डुबाकर वे उन्हें बिगाड़ते हैं और दूसरों को काल्पनिक सुख-सपना पर हमे हर्ष या शोक से इतना विवृल कर देने हैं कि अपने निज के जीवन में यथार्थ हानि-लाभ पर भी वैसा आचरण करते हुए हमें शर्म आएगी और इससे भी ज्यादा बुरी बात यह है कि उनके कारण यथार्थ जीवन में हमारा अपने ऊपर नियंत्रण नहीं रहता क्योंकि अनुकरण करते-करते हम अनजाने ही यथार्थ चीजों के प्रति भी वैसा ही आचरण करने लगते हैं जैसा आचरण काल्पनिक रूपों के प्रति करना उनसे हम सीखते हैं। इस तरह, आखिरकार, प्लेटो काव्य-मात्र पर सदेह कर उठता है। उसके दो ही अपवाद हैं, देवमन्त्र और यशस्वी लोगों की प्रशस्तियाँ। उसकी कसौटी स्पष्टतः उपयोगिता-परक है : काव्य तभी तक अच्छा और ग्राह्य होता है जब तक वह राज्य और मानव-जीवन के लिए उपयोगी हो (607 D)।

यह तर्क-शृंखला समझने के लिए हमें दो बातें याद रखनी हैं। पहली बात तो यह है कि रिपब्लिक में यहाँ भी और अन्यत्र भी प्लेटो कला का विवेचन नहीं कर रहा; वह तो राज्य के साथ कला के संबंध का विवेचन कर रहा है। इसीलिए, जैसे कला-सिद्धांत की स्थापना अरिस्टाटल के 'काव्यशास्त्र' में हुई है, वैसे किसी सामान्य कला-सिद्धांत की आशा प्लेटो से करना गलती है। दूसरी बात यह है कि दसवें खंड में कला के साथ राज्य के संबंध की विवेचना करते समय उसके ध्यान में मुख्य रूप से उन्हीं लोगों का मत है जो समझते थे कि महाकाव्य शिक्षा की एक पद्धति थी जो लोगो को पूर्ण बुद्धिमत्ता का

यदि संगीत के नैतिक मंदेन की निर्मलता बनाए रखनी हो—और यही हम संगीत का मनुष्यजन अर्थ में प्रयोग कर रहे हैं—तो ग्राह्य की तरह उस पर भी राज्य का अदृश स्वयं होना । राज्य की चाहिए कि वह मानवीय समोन्नत का वागें करे । उस चाहिए कि वह विभिन्न वयस यशों में साथ समझ कर भेद करे—बीना को स्वीकार करे और बसों को अस्वीकार । वह संगीत की सुनी और सुर-नाम को मरत भेदा तक ही सीमित रहने दे । संगीत का तो हमलिय और भी सावधानी में नियमन करने की जरूरत है कि संगीत की शिक्षा अन्य विषयों भी मायन की ओर ध्या अधिक मयन मायन है (401D) और अन्य कलाओं के मनेतों की तुलना में संगीत के सजेत मन में अधिक मूढम रूप से ममा जाते हैं । अन्य सब कलाओं की अपेक्षा संगीत को 'एक व्यवसाय, एक कर्म के' मूनवली सामाजिक मिद्वान के अनुरूप ढालना बड़ी जरूरी है । उसका मयन प्रबल स्वर अनन्यत सरलता का स्वर हो । त्रिमं ग्राय की प्रमूखमयी रति प्रविधिधिय न हो, उस कमी भी महन न किया जाए । ग्राह्य की तरह संगीत में भी, विषय एक मिद्वान के प्रति अनुरूपता के अर्थ में, सरलता की इच्छा के परिणामस्वरूप धोर मयन की भावना जायनी है ; और सगता है प्लेटो मानव-मन की बहुत ही उद्मावनाओं को तजन के लिए तैयार ॥ ताकि जो सय रहें वे पूर्ण रूप में उस मिद्वान के गांचे में डन जाएं त्रिमके द्वारा पूर्ण का नियमन होना चाहिए । मानव-जाति के गुधार के लिए उसकी जारी हद तक सत्य दिया भी हो—इसके लिए भी वह तैयार है और इस तत्परता की ही चरम परिणति है एक साम्यवादी व्यवस्था त्रिमं मानव-मन की मयति और परिवार जमी उद्मावनाओं का मुडि-मस्वार के नाम पर उ-मूनन कर दिया जाता है । प्लेटो जैसे कलाकार मकना की यह जो सत्य-निया होनी दिलाई पडती है, हो सक्ता है यह कुछ अजीबनी लगे और सुवाद के प्रणेत न नाटक के साथ जो निर्मम व्यवहार किया है, वह भी अमगत ही मंगा ।

वरदान दे सक्ती थी और उन्हें हम योग्य बना सक्ती थी कि वे राज्य का पथ-प्रशसन कर या सेना का मण्डन । प्लेटो ने पड्लिता छठे और मातव मही में यह सिद्ध किया है कि त्रिम ओर्गों को राज्य की वागडोर सँभालनी है, उनके लिए विज्ञान और दर्शन की शिक्षा अनिवार्य है और इसका बाद उसने स्वमा-धत दमन मड म इस धारणा का तो मडन किया है कि राजममंज की काव्य द्वाग शिक्षा की जा मक्ती है और वह इस मन की स्थापना में प्रबून हुआ है कि शिक्षा के दुगरे या दार्शनिक अवस्थान की जगह कविता नहीं ल मक्ती । पर इसका यह मतलब नहीं है कि शिक्षा के पहन या कलात्मक अवस्थान में तमनों के मडम के मायन के रूप में कविता को कोई जगह नहीं मिल सकती । इसके विपरीत, उसका महत्वपूर्ण स्थान है पर सतें यह है कि कवि समझ-बूझ से काम न और तमनों के ग्रहणमोन मन के अगे अनुकरण के लिए, सिर्फं जिष्ट चरित्रों की अवतारणा करे । इस तरह देतें तो लगता कि तीसरे सड और दमवें सड में वास्तव में कोई असगति नहीं है ; पर दृष्टिकोण में कुछ परिवर्तन जरूर है ।

1. यही बात अभिषटन कनाओं के बारे में भी सही है—हालाँकि स्पष्ट शब्दों में उनका कोई उल्लेख नहीं किया गया है ।

यह सुरंत कहा जा सकता है कि इस असांख्यिक का कारण है, कला की झूठी धारणा—यह धारणा कि कला में नैतिक प्रयोजन की पूर्ति होती है। दलील दी जा सकती है कि कलात्मक आवेग की उन्मुक्त सीमा ही सब कुछ है : जब राज्य कला की नैतिक प्रयोजन के पटपरे में बँधी बना देगा, सब कला में मन के तार छूने की ताकत न रहेगी और जब कला कला के नाते, श्रोता या पाठक के अंतर्मन में झंकार पैदा न कर सकेगी, तब नीतिशास्त्र के नाते भी उसका कोई असर न हो सकेगा। इस मुक्ति में जान है ; पर अगर हम यह मान लें कि प्लेटो ने कला को राज्य की निगरानी में रतना रक्षित कर लिया, और यह कला के 'उपदेशात्मक' दृष्टिकोण से बंध गया, तो हम उसे गलत समझेंगे। प्लेटो ने कला का इस रूप में कभी भावन नहीं किया कि वह राज्य की अनुगता है या वह अपने सहज-स्वाभाविक वस्तु-तत्त्व में ऐसे नैतिक सकेत भरने के लिए माध्य है जो उसके अपने सदेश में निहित न हो। प्लेटो की दृष्टि में कला इस अर्थ में नैतिक नहीं है कि वह कोई ऐसा पाठ पढ़ाने का प्रयत्न करे जो स्वयं उसी में निहित न हो। वह स्वयं ही, अपने ही, माध्यम से, ऐसी शिक्षा देती है जो उसका प्राण-सत्त्व होता है। कला जीवन का प्रतिबिम्ब है ; उसमें मानव उसी तरह संसार की भस्मक पाता है जैसे कि दर्पण में। पर जीवन में ओतप्रोत है एक सिद्धांत और सपार में व्याप्त है एक प्रयोजन। जो घात मूल के बारे में सब है वह प्रति के बारे में भी सब होनी चाहिए—यहाँ कि वह प्रति सच्ची हो। कोई भी कलाकृति सभी सच्ची हो सकती है, और सभी वास्तविक सत्य की यथार्थ अनुकृति हो सकती है, जब कि वह उस श्रेय के रंग में रंगी हो जो परापर में व्याप्त है। प्लेटो के चिंतन में सर्वत्र संसार की साध्यपरक धारणा छाई हुई है और अंत में इसी धारणा ने प्लेटो को कला के गते पर झुरी चलाने के लिए विवश किया है। ध्येय में उसकी आस्था इतनी दृढ़ थी कि वह उसे एक दम स्पष्ट कर देना चाहता था। वस्तुतः उसने कला को अंतिम साध्य के अधीन किया है और यह अंतिम साध्य एक उदात्त विजेता की भाँति है और यह अधीनता अपने आप में उस सचित का गुणगान है जिसका उपयोग कला ध्येय की सेवा में कर सकती है।

प्लेटोवादी शिक्षा-सिद्धांत में राज्य के कार्य-क्षेत्र के विषय में एक ऐसा दृष्टिकोण निहित है जिसे पहले-पहल देखने पर लग सकता है कि उसमें कुछ विरोधाभास है। शिक्षा के नाम पर जहाँ एक ओर प्लेटो राज्य को कुछ नए काम सौंपता है, वहीं दूसरी ओर उससे उसके कुछ प्राचीनतम अधिकार ले लेता है। कलात्मक सर्जना का नियमन करने का काम वह उस सौंपता है ; तो उसे उसकी विधि-व्यवस्था और विधि-न्यायालयों से वंचित कर देता है। सामान्य दृष्टिकोण के अनुसार राज्य का कार्य-क्षेत्र मुख्य रूप से न्यायिक है और आधुनिक सिद्धांत में, हॉम्स और सॉक दोनों ही ने, राज्य के निर्माण का आदि कारण यथ न्याय-व्यवस्था की स्थापना या कम से कम उसका सुधार-संस्कार बताया है। जिस तरह प्लेटो सत्य-चिन्त्रिता और उसकी ओषधियों का उन्मूलन करना चाहता है, उसी तरह और बहुत-कुछ उसी कारण से, वह विधि-न्यायालयों, दरीसों और वक्तासत की सारी व्यवस्था बिटा डालने के लिए तैयार

है¹। जैसे एक शरीर के रोग का लक्षण है, वैसे ही दूसरा आत्मा के रोग का ; और उसके राज्य में न तो कोई सदस्य रोगी हो सकता है, न होगा। उममें रोग का निवारण होगा, उगचार नहीं। उममें तन और मन दोनों से स्वस्थ लोग हों और सगौन तथा ध्यायाम की उपयुक्त शिक्षा द्वारा ऐसे ही लोग तैयार होंगे। यदि लोगों को ऐसी शिक्षा दे दी जाए, तो फिर बगैलोग या चिकित्सकों की कोई जरूरत न रहेगी। जहाँ वहाँ इनकी बढ़तायत होती है, वहाँ उसका कारण होता है, उपयुक्त शिक्षा का अभाव। सच्चा राज्य अपने नागरिकों की राणा को अनुशासन में बसेगा, उगे उचित पोषण देगा, पर वह उन्हें दबा न देगा। वह सही शिक्षा-प्रणाली द्वारा उनके मन का पोषण करेगा, पर विधिक न्याय के लिए उमे प्रेरणा-प्रोत्साहन देने की जरूरत न होगी। बायिकी (physiology) की समस्याएँ तो उसके सामने आएँगी, पर रोग विज्ञान (pathology) की नहीं। इसलिए, प्लेटो अपने आदर्श राज्य के लिए न तो कौनही विधियों का प्रस्ताव करता है और न कौनही विधि-संस्थाओं का सुभाव देता है। उस समाजवादी की भाँति उसके निवट भी विधि-विधान रोग को दबा देने की औषधि मात्र है “जो छोटे की बस दाब-डाँक ही पाती है।” “मनुष्यों के बीच साधारण व्यवहारों को लेकर .. अपमान और घोट के विषय में तथा कार्याभ के बारे में विधि निर्माण के लिए वह बभीतैयार नहीं होगा” (425C—D)। आज हम राज्य का एक ऐसी विधि-निर्माण-संस्था के रूप में मानन करते हैं जो अपने न्यायाम द्वारा उन विधियों की व्याख्या करती है और कार्यांग द्वारा उनका प्रियान्विति। परंतु प्लेटो विधियों को कम महत्त्व देता है और विधि-न्यायालयों को तो और भी कम और यह राज्य का निर्फ कार्यांग के रूप में मानन करता है—ऐसे कार्यांग के रूप में जो मानो विधि की बेडियों से और क्षेत्राधिकार के बोझ से मुक्त हो²। जैसे राज्य कार्यांग भर है, वैसे ही कार्यांग कैवल—या कम

1. यह ध्यान देने की बात है कि लॉय में प्लेटो रिपब्लिक के आदर्श से हट गया है और उसने विधि-व्यवस्था के साथ ही चिकित्सा-शास्त्र को भी स्वीकार कर लिया है।
2. हमारे निवट राज्य अधिकारों और कर्तव्यों की वृंध व्यवस्था का अद्वान्न देन वाली सत्ता होती है। एक ओर वह इस बात की व्यवस्था करता है कि लोग अपने अधिकारों का उपयोग कर सकें और दूसरी ओर वह उनसे अपने कर्तव्य या पालन भी कराता है। इस अर्थ में वह न्याय का माध्यम है। कोई किसी के अधिकारों का अतिक्रमण करे तो वह उमका निराकरण करता है, अपने कर्तव्य में चूके तो दंड देता है। प्लेटो के निवट राज्य समाज-नीति की उम व्यवस्था का रक्षक है जिसमें समाज का प्रत्येक सदस्य एक विशिष्ट काम करता है और राज्य का काम प्रत्येक सदस्य को यह सिखाना है कि वह अपना काम उचित रीति से कैसे करे। चूँकि प्लेटो की न्याय-धारणा में न्याय का अर्थ काम का इस तरह उचित सपादन है, इसलिए उमके अान अर्थ में राज्य न्याय का माध्यम है। पर न्याय का जो अर्थ वह समझता है, उमी अर्थ में। उसके राज्य में न्याय का इतनी परिपूर्णता है कि इस शब्द के साधारण अर्थ को दलें तो इसमें न्याय का सर्वथा अभाव दीख पड़ता है। जब विशिष्ट कम उचित रीति से किया जाएगा—और प्लेटो का विश्वास है कि एक बार उचित प्रशिक्षण पा लेने पर लोग जरूर ऐसा करेंगे—तब फिर उस न्याय के लिए कोई

ऐ कम मूलतः—धार्मिक संस्था है। आदिम विधिरक्षा ने शिक्षा की जो सामान्य रूपरेखा हमेशा-हमेशा के लिए निर्धारित कर दी है, उसके अनुसार अमल करना बायांग का फर्तव्य है। राज्य की एव-मात्र समस्या इस रूपरेखा का सुद्ध करना है; उसका एक-मात्र काम यह है कि संगीत और व्यायाम में किसी प्रकार का परिवर्तन न होने पाए। “मुझे तो देश के धीरगोत लिखने दो; मुझे इस बात की बिता नहीं कि विधियों का निर्माण क्यों करता है”¹—प्लेटो जान जाता कि इस उक्ति में एक गहन सत्य निहित है; तत्कि वह तो उसके क्षेत्र का और विस्तार करके उसे यह रूप दे देता: “मुझे किसी भी देश के लिए उचित डेग के योगीत लिख लेने दो; फिर किसी को विधियों का निर्माण करने की जरूरत न रहेगी”। संगीत और व्यायाम की सुशिक्षा में हर चीज आ जाती है। उसकी कृपा से यदि एक बार विधि का भाव-तत्त्व हृदय में रस-रस जाए तो फिर बहिरंग बिध की जरूरत ही नहीं रह जाती; उसका अस्तित्व तो बस शब्दों और अक्षरों में होता है। विधि भाव-रूप है। विधायक विधिकर्ता कम होता है, शिक्षक अधि, और बड़ी भाव की प्रतिष्ठा करता है। जहाँ एकबार यह भाव आया, वह सारी समस्याओं का समाधान कर देगा और सारी चीजों के संस्कार जमा देगा (423E)। लिखित विधि के प्रति प्लेटो की विरक्ति का यही कारण है और यही उस मूल पाठ का स्रोत है जो प्लेटो पढ़ना चाहता है यानी राज्य भाव-रूप है और भाव से ही वह जीवित रहेगा। इस पाठ में चिरंतन सत्य निहित है पर विधि के प्रति विरक्ति का भाव एक सच्चे सिद्धांत की ऐसी अतिबाड़ी स्थिति तक ले जाना है जो असत्य है। विधिकितने ही आध्यात्मिक आधार पर प्रतिष्ठित हो जाए, बहिरंग अतिव्यक्ति के बिना उसका कभी काम नहीं चल सकता और अगर उसे निर्व्यक्तिक सत्ते में नहीं डाला जाएगा, तो वह व्यक्तिक रुचि-वैचित्र्य का खिलोना बनकर रह जाएगी²।

जगह नहीं रह जाएगी जो अधिकार के उत्थान की रोके या फर्तव्य-विमुखता का दृढ़ दे। तब अभाववात्मक बंध अधिकार की जगह भावात्मक सामाजिक नीतिपरायणता ले लेती है।

1. तुलना कीजिए, रिपब्लिक 424 C।

2. धर्म के क्षेत्र में जब-जब आध्यात्मिक और वैयक्तिक आधार की अबाध सटाई गई है तब-तब वह खतरा भी उभर कर सामने आता रहा है। चर्च के आरम्भिक इतिहास में विधि-विधान की कठोरता में विधि के प्रति विरोध का भाव जागृत हो गया था और उसने अपने वचाव में आत्मा की दुहाई दी थी। आगे चल कर जब श्रद्धा के आधार पर जर्मन धर्म-सुधारणा के औचित्य-प्रतिपादन का आग्रह किया गया तब जिन श्रेणियों में आस्था-भक्ति पर बहुत जोर दिया जाना था उनके सबब में बाहर-बाहर से प्रकाशित की जाने वाली श्रद्धा के प्रति कुछ विवृण्णता पैदा होने लगी थी।

(छ) पूर्ण संरक्षकों का उच्चतर अध्ययन-क्रम

अब तक हमने शिक्षा के उस अवस्थान का वर्णन किया है जिसका संबंध युवावस्था से है; सैनिक भी अपने प्रशिक्षण के लिए उस अवस्थान से गुजरना पड़ता है। अब हमें प्रौढ़ अवस्था की शिक्षा पर विचार करना है जिसमें पूर्ण संरक्षकों का निर्माण होता है। यहाँ हम बाला के माध्यम से दी जाने वाली शिक्षा की सीढ़ी पार कर विज्ञान के माध्यम से दी जाने वाली शिक्षा की सीढ़ी पर पहुँच जाते हैं। हम एप्स के प्राथमिक विद्यालय के साधारण पाठ्य-क्रम का गुफार छोड़ देते हैं और गणित तथा तत्व-मीमांसा की उच्चतर शिक्षा-योजना की ओर मुड़ते हैं। एप्स के दैहिक जीवन में यह योजना बिल्कुल नई न थी। प्रोटेगोरस और अन्य रोपिट्ट प्राथमिक विद्यालयों से पढ़ कर निकलने वाले नौजवानों के लिए भाषण-शास्त्र और राजनीति में—यहाँ तक कि गणित तथा तत्व-मीमांसा तक—मे भी—उच्चतर शिक्षा-क्रम की व्यवस्था किया करते थे। चौथी सदी के शुरू में ही ईसोक्रटीस चौदह से अठारह साल तक की उम्र के नौजवानों को राजनीतिक जीवन की तैयारी के तौर पर भाषण-शास्त्र, राजनीति और मानविकी विद्याओं की शिक्षा दिया करता था। अतः प्लेटो ने रिपब्लिक में जिस चीज का प्रतिपादन किया वह वास्तव में उच्चतर शिक्षा की एक परिष्कृत और प्रतियोगी योजना थी। वह कसम-बाण्ड लेकर शिक्षा योजना का खाका खींच कर ही नहीं रह गया। उसने अकादमी में इस योजना की व्यवहारिक रूप भी दिया¹। रिपब्लिक में गणित और तत्व-मीमांसा के जिस शिक्षा-क्रम का उल्लेख है, वह प्लेटो के उस विद्यालय का शिक्षा-क्रम है जो अकादमी में खुलने ही वाला था और यह वही शिक्षा-क्रम है जिसका वहाँ वास्तव में अनुसरण किया गया था। हम इतना और कह दें कि यह पहले और सबसे आरम्भिक विश्वविद्यालय का² शिक्षा-क्रम था—निगम-संस्था का जहाँ

1. रिपब्लिक 367 ई० पू० तक पूरी हो गई होगी। अकादमी 386 ई० पू० में खुली थी।
2. अकादमी में, प्लेटो के विद्यार्थियों में, एक तरह की प्रवेश-परीक्षा का विधान था : “जो ज्यामिति न जानता हो वह यहाँ प्रवेशन करे”। ऑक्सफर्ड या कैम्ब्रिज के किसी कॉलेज के सदस्यों की भीति उसकी अंतरंग सदस्य-मंडली भी एक साथ

ज्ञान की साधना ज्ञान के ही लिए की जाती थी। यह सोच लेना जरूरी नहीं कि प्लेटो ने पहले यानी नैतिक शिक्षा के सोपान और बाद के या वैज्ञानिक शिक्षा के सोपान का जो विवरण दिया है, उन दोनों के बीच कोई चौड़ी खाई है। यह सच है और हम देख भी चुके हैं कि दोनों के विवरण के अनुसार वातावरण में कुछ भेद है। एक में सामाजिक प्रशिक्षण के बहुत पर उपादा जोर है और दूसरे में व्यक्ति के विकास पर। पर, सच तो यह है कि स्थिति को देखते हुए यह सहज-स्वाभाविक है; क्योंकि पहले वाला प्रशिक्षण सरक्षकों के सामान्य वर्ग के लिए है जिन्हें नागरिक कर्तव्य की राह पर चलने के लिए थोड़ी बहुत शिक्षा देना जरूरी है। बाद वाला प्रशिक्षण उन कुछ बिरले लोगों के लिए है जिनमें अपने साधियों का पथ-प्रदर्शन करने की योग्यता होती है। फिर यह भी सच है कि इन दोनों विवरणों के बीच में और-और बहुत से मसले आ गए हैं। पर यह भी सच है कि प्लेटो ने बड़ी चतुराई के साथ जोड़-तोड़ बिठाकर इन दोनों विवरणों में अन्विष्टि स्थापित कर दी है¹। शिक्षा के पहले अवस्थान का विवरण पूरा करते समय वह इशारा कर देता है कि वह अभी अधूरा है (416 B)। दूसरे अवस्थान का वर्णन शुरू करते समय वह इतनी सावधानी बरतता है कि उसे पहले अवस्थान से जोड़ दे और उसका निरूपण इस तरह करे कि वह सहज रूप से पहल पर आधारित प्रतीत हो (521 D—E)। प्लेटो तो चाहता है कि शिक्षा के पूर्व-वर्ती अवस्थान में ही नौजवानों को विज्ञान के मूलतत्वों का ज्ञान हो जाए। उसका विचार है कि बच्चों को अङ्गणित, ज्यामिति और विज्ञान के आरंभिक सिद्धांतों की शिक्षा खोर-खरदंती से नहीं, हँसो-खेल में दो जानी चाहिए क्योंकि तभी आप उनकी सहज प्रवृत्ति का उपादा अच्छी तरह पता लगा सकेंगे और उन लोगों को ढूँढ़ सकेंगे जो आगे के कठोरतर अध्ययन के योग्य हों²। दोनों अवस्थाओं में इस तरह का बाहिरग सामन्य तो है ही। इसके अलावा उनमें एक और सम्य है जो कही गहरा है। यह सम्य भीतरी है, आध्यात्मिक है। हम देख चुके हैं कि कला आस्था की आँखों में ससार के प्रयोजन का प्रतिबिम्ब है और वह सहज भाव से ऐसी राह तैयार कर देती है जिस

खाना खाती थी। एक दिलचस्प बात यह है कि अपने सिद्धांतों के प्रति निष्ठा-वान प्लेटो के विद्यालय का द्वार स्त्री-पुरुषों दोनों के लिए समान रूप से खुला हुआ था (प्रीमेन, स्कूल ऑफ हेतॉस, पृ० 196—7)।

1. हम यहाँ यह कह दें कि प्लेटो की नाट्य कला का यह एक अंग है कि जब तक किसी व्यक्ति को ग्रहण करने के लिए वह पाठक को तैयार नहीं कर लेता, तब तक के लिए उसे टाल देता है। उसके अन्त में ही एक रूपक का सहारा लेकर कहे तो उसकी व्यक्ति धीरे-धीरे अपना अवर्गुण उठाती है। इस दृष्टि से यह जरूरी था कि पहले वह दार्शनिक नरेशों के शासन के सिद्धांत का निरूपण करता और इसके बाद उनकी शिक्षा-पद्धति का। उसने किया भी यही है। उसने पाँचवें सड़ के अन्त में दार्शनिक नरेशों के शासन के सिद्धांत का विवेचन किया है और बाद के सड़ों में उनकी शिक्षा-व्यवस्था का।
2. एथेंस के प्राथमिक विद्यालयों में गणित सिखाया जाता था और उसके साथ वर्णमासा भी। गणित में बच्चों को नाप-सौल के पैमानों और पंचांग की जानकारी कराई जाती थी।

पर चल कर विज्ञान उस प्रयोजन या संकेत दे सके और अंततः तत्त्व-मीमांसा (या तर्क-शास्त्र) शुद्ध बुद्धि को उसका साक्षात्कार करा सके। शिक्षा का परम लक्ष्य लोगों को यही सिखाना है कि वे श्रेय के भाव का उसकी पूर्णता में दर्शन कर सकें और प्लेटो की शिक्षा का लक्ष्य आरंभ से ही यह था कि वह दृष्टि को श्रेय के भाव की ओर मोड़ दे। जब पहले अवस्थान में भाव, कला और साहित्य के क्षेत्र में, सुंदर का रूप धर कर प्रकट हुआ, तब मन का अनायास ही उसमें अपनापा हो गया या एक सामंजस्य स्थापित हो गया। अतः में, विज्ञान तथा दर्शन के सहारे ऊपर उठ जाने पर मन उस मित्र को सामने पाकर पहचान लेता है जिसकी छवि उसने प्रायः देखी होती है और जिसकी सत्ता से वह स्वयं अनुप्राणित हो गया होता है। बीस साल की उम्र होते-होते नौजवान जीवन भर के उस शिक्षा-क्रम के लिए तैयार हो जाता है। जो उसे धीरे-धीरे शुद्ध भाव के 'चितन' के घरातल पर उठा ले जाता है। यह सिर्फ इसलिए नहीं होता कि नौजवान को विज्ञान के मूलतत्त्वों की शिक्षा मिल गई होती है, बल्कि इसलिए भी होता है कि वह श्रेय के भाव से अलगजाने ही अनुप्राणित हो पुरा होता है।

मध्ययुगीन विद्वद्विद्यालय के पाठ्य-क्रम के दो मुख्य भाग होने थे : विद्यात्रयी और विद्याचतुष्टयी। पहले में व्याकरण, भाषण-शास्त्र और तर्क का समावेश था। इसमें तर्कशास्त्र और तत्त्व-मीमांसा दोनों आ जाते थे और दूसरे में अकण्ठित, ज्यामिति ज्योतिष और संगीत था।

“ध्याकरण बोलना सिखाती है, तर्कशास्त्र से सचाई का ज्ञान होता है, भाषण-शास्त्र वाणी में निखार लाता है, संगीत मधु गुजार करता है। अकण्ठित से गिनती आती है, ज्यामिति से माप-तोल और खगोल-विज्ञान से नक्षत्रों का ज्ञान प्राप्त होता है”।

प्लेटो विद्वद्विद्यालय का तो संस्थापक था ही, इस पाठ्य-क्रम का प्रवर्तक भी वही था¹। रिपब्लिक में जिस उच्चतर अध्ययन-क्रम की स्थापना की गई है, और अकादमी में जिसे व्यावहारिक रूप दिया गया था, उसके अंतर्गत विद्याचतुष्टयी और तर्क के विषयों का समावेश किया गया है। फिर भी, मध्य युग के शिक्षा-क्रम और प्लेटो के शिक्षा-क्रम में कुछ भेद हैं और अगर हम इन भेदों को समझ लें, तो हम प्लेटो के पाठ्य-क्रम का विशिष्ट स्वरूप समझने-समझाने में मदद मिलेगी। पहली बात यह है कि प्लेटो के पाठ्य-क्रम में ध्याकरण के लिए कोई जगह नहीं है, भाषण-शास्त्र के लिए तो और भी कम जगह है। हम देख ही चुके हैं कि गॉर्जियास में उसने भाषण-शास्त्र की लीखी लानन-मलामत की है। ईसोक्रैटिज के विद्यालय में शिक्षा का मुख्य विषय भाषण-शास्त्र था; और शिक्षा के स्वरूप के संबंध में प्लेटो की धारणा उस धारणा से

1. सच-सच कहा जाए तो विद्याचतुष्टयी के आविष्कर्ता पायथागोरसवादी थे। (देखिए एडम का रिपब्लिक का संस्करण II. 164); और ऐसा साध्य मिलता है जिसके आधार पर सोचा जा सकता है कि “चौथी सदी ई० पू० के आरंभिक चरण में यहाँ तक कि उससे भी पहले, उनके पाठ्य-क्रम को किसी न किसी रूप में मान्यता मिलने लगी थी”। (वही)।

बहुत भिन्न थी जिसका ईसोक्रैटीज प्रतिपादन करता था और जिस पर उसने अमल भी किया था¹। प्लेटो के शिक्षा-क्रम और मध्य युग के शिक्षा-क्रम में एक और भेद यह है कि मध्य युग का विद्यार्थी तो विद्यालयों और विद्याचतुष्टयों के विषयों का एक ही समय में और एक साथ अध्ययन करता था पर प्लेटो ने अरबों विद्याचतुष्टयों का बड़ी सावधानी के साथ तर्कशास्त्र से भेद किया है और वह उस समय तक के लिए तर्कशास्त्र स्थापित कर देता है जब तक विद्याचतुष्टयों का अध्ययन-क्रम पूरा न हो जाए। आखिरी बात यह है कि प्लेटो द्वारा प्रतिपादित अध्ययन-क्रम किसी मध्ययुगीन विश्वविद्यालय की विद्याचतुष्टयों की अपेक्षा कहीं अधिक गंभीर और संप्राण था। यह बड़े महत्त्व की बात है। यूनानी प्रतिभा की सारी सर्वनाभों में सबसे विशिष्ट, और अनेक दृष्टियों से सबसे आश्चर्यजनक, थी गणित-विज्ञान की उद्भावना। यूनानी साहित्य और यूनानी दर्शन के गौरव की चकाचौंध से हमारी आंखें यूनानी गणित का वैभव देखने से ध्वित न रह जानी चाहिए। यूनान में येल्ल से लेकर हिप्पारकस के समय तक गणित की प्रगति का क्रम अदृष्ट रहा था। येल्ल के बारे में कहा जाता है कि उसने छठी सदी ई० पू० के क्षुरु में ज्यामिति का पहला प्रमेय खोज निकाला था और हिप्पारकस ने दूसरी सदी में त्रिकोणमिति का आविष्कार किया था²। प्लेटो के अपने जीवन-काल में यह प्रगति घड़ी तेजी से हुई। ज्ञान के क्षेत्र में घन-ज्यामिति का अभी प्रवेश ही हो रहा था। इन सभ्यो को ध्यान में रखें तो यह कोई आश्चर्य की बात नहीं कि प्लेटो ने उच्चतर अध्ययन के लिए गणित के आधारभूत महत्त्व पर खोर दिया। इसके अलावा, प्लेटो पर पायथागोरस का असर था³ और यूनान के विचारकों में पायथागोरसवादी गणित के अध्ययन पर सबसे ज्यादा खोर दिया करते थे—वे उसे 'सत्य' के बंद द्वार खोलने की कुंजी समझते थे। उनकी ही तरह प्लेटो का भी यह दृढ़ विश्वास था कि दर्शन के अध्ययन की सच्ची और समुचित भूमिका गणित है। अरिस्टाटल सो पशु तथा मानव-विकास के अध्ययन के रास्ते—अर्थात् जीव-विज्ञान तथा उससे संबद्ध इतिहास के स्वाध्याय-मार्ग से हो कर—दर्शन के द्वार तक पहुँचा था, परंतु प्लेटो ने दार्शनिक

1. रिपब्लिक की योजना में अगर व्याकरण और भाषण शास्त्र का कुछ स्थान है, तो उनका स्थान शिक्षा के पूर्ववर्ती अवस्थान में ही है और मो भी अक्षर-बोध के अंतर्गत क्योंकि उसमें व्याकरण और यूनानी मछ-पछ-लेखकों का थोड़ा अध्ययन अपने आप आ जाता था—ठीक वैसे ही जैसे मध्ययुग में 'भाषण-शास्त्र' के अध्ययन अनुशीलन या मतलब या सिसरो और वॉजल का अध्ययन और (हम कह सकते हैं) इसीलिए वह ईसोक्रैटीज के भाषण शास्त्र से भिन्न था।
2. देखिए, वॉर्नट थीक फिलासफी, पृ० 5—11, और मार्विन, द लिबिंग पास्ट, अध्याय IV। मार्विन का चर्चा है कि जिस प्रकार रोमी प्रगति का सूत्र है : "बारह तालिकाओं से बस्टीनियन की संहिता तक", उसी प्रकार यूनानी विकास का सूत्र है : "थेल्ल से हिप्पारकस तक"।
3. प्लेटो के पहले शिक्षा-अवस्थान में संगीत और व्यायाम का बड़ा घनिष्ठ संबंध है और इसे देखकर पायथागोरस की शिक्षा का—सासक संगीत द्वारा आत्मा की शुद्धि और चिकित्सा द्वारा शरीर की शुद्धि के उसके सिद्धांत का—स्मरण हो आता है। तुलना कीजिए, पीछे अध्याय III (स)।

अध्ययन के क्षेत्र में प्रवेश पाने की जो शर्तें निर्धारित की गई थीं ज्यामिति का ज्ञान— यह हम देख ही चुके हैं। बड़े-बड़े भेदों के बावजूद अनेक दृष्टियों से जहाँ अरिस्टोटल का सादृश्य हवसेले और उन्नीसवीं सदी के जीव-वैज्ञानिक संप्रदाय में है, वहाँ प्लेटो का सादृश्य देकार्त और सत्रहवीं शताब्दी के गणितीय-भौतिकीय संप्रदाय के साथ है¹।

गणित के अध्ययन की सामर्थ्य के बारे में प्लेटो के विश्वास का संबंध उसके सामान्य दर्शन से है। उसकी धारणा थी कि सत्य का निवाण गोचर तत्त्वों में नहीं होता; वे तो भाव की, परम-सत्त्व की, प्रतिच्छवि या छायों भर हैं। ये प्रतिच्छवि या छायों उसी में से उद्भूत होती हैं और उनमें जो कुछ सत्य होना है, इसी संबंध के नाते होता है। सत्य प्रतीयमान से भिन्न होता है और उसका अनुभाव इन्द्रिय-बोध के नहीं, चित्त के जगत में होता है। सत्य का दर्शन नहीं हो सकता, समझ तो चित्त ही किया जा सकता है। मानव वही नहीं जिस रूप में हम उसे खतने-फिरते देखते हैं, न वह इस प्रकार के ऐंद्रिय बोधों का समन्वय है। मानव का जो सच्चा स्वरूप है, उसे हम केवल चित्त से ही जान सकते हैं। अतः ज्ञान की अथवा सत्य की सिद्धि की शर्त यह है कि हम इन्द्रिय-बोध के परे चले जाएँ और गोचर-तत्त्वों से ऊपर उठें। गणित का महत्त्व यह है कि वह मानो इन चेन्नियों को पूरा करने की सहज-मानविक सीढ़ी है। गणित के 'विषय' गोचर तत्त्व नहीं होते—हालांकि दूसरी ओर वे भाव भी नहीं होते। वे गोचर तत्त्वों से भाव तक पहुँचने की सीढ़ियाँ होती हैं। उदाहरण के लिए अंकगणित की इकाइयाँ ज्ञानेश्वरों द्वारा प्रस्तुत मूल प्रतीक नहीं होती, वे बोध का अमूर्त रूप होती हैं। इसीलिए अंकगणित का दार्शनिक मूल्य होता है कि 'उसमें शुद्ध सत्य की सिद्धि के लिए शुद्ध बुद्धि का उपयोग जरूरी होना है' (526 B)। दूसरी ओर अंकगणित की प्रकट व्यावहारिक महत्ता भी है: "घोड़ा को संख्या का उपयोग करना सीखना चाहिए करना उसे अपनी सेना को व्यवहरे करना न आएगा" (525 B)। चूँकि अंकगणित का दोहरा महत्त्व है—वह साधारण जरूरतों भी पूर्ण कर सकता है और दर्शन के अध्ययन की भूमिका भी बन सकता है—इसलिए स्पष्ट है कि उच्चतर शिक्षा की किसी भी व्यवस्था में वही पहली सीढ़ी माना जा सकता है। जो लोग राज्य के प्रमुख सत्ताधारी बनने को हैं, उन्हें उसका अध्ययन करना चाहिए (525 C)। सर्व-ध्येष्ट प्रकृति वालों के प्रशिक्षण में उसका उपयोग होना चाहिए (526 C)। अंकगणित से ज्यामिति तक पहुँचना आसान है। ज्यामिति का भी व्यावहारिक महत्त्व है: "कोई सेनापति ज्यामितिबिद् है या नहीं" (526D), इसका व्यवहरे पर भी असर पड़ता है और युद्ध-संचालन की पद्धतियों पर भी। ऐसे व्यावहारिक प्रयोजनों के लिए तो

1. दर्शन के अध्ययन की सच्ची भूमिका क्या हो सकती है—इस पर अभी भी दार्शनिकों में मतभेद है। ओक्सफर्ड में दर्शन का अध्ययन श्रेष्ठ प्रयोग से शुरू होता है—रिपब्लिक और एथिक्स से। पर, पिछले कुछ सालों से आधुनिक दर्शन का एक ऐसा संप्रदाय चलाने के लिए आंदोलन शुरू किया गया जिसमें अध्ययन का आरंभ प्राकृतिक विज्ञान से किया जाए या कम से कम जिसका प्राकृतिक विज्ञान से घनिष्ठ संबंध रहे। जो संप्रदाय दर्शन का अध्ययन स्वयं रिपब्लिक से शुरू करता है उसकी अपेक्षा यह संप्रदाय प्लेटो के मन के अधिक अनुकूल होता है।

उसका थोड़ा-सा ज्ञान काफी है। उसका असली महत्त्व तो इस बात में है कि उससे श्रेय के भाव का साक्षात्कार करने में वहाँ तक आसानी होती है (526E)। इसी कारण प्लेटो ने समस्त ज्यामिति में घन ज्यामिति भी जोड़ दी है और इस प्रकार यूनानी गणित में एक नई शाखा का समावेश कर दिया है। उसने अंगगणित और ज्यामिति को जो महत्त्व दिया है, वही महत्त्व स्वर-विज्ञान (harmonics) को दिया है (यह संगीत-कला से भिन्न सद्योत का विज्ञान है)। परंतु अगर यहाँ विज्ञानी वा अध्ययन शुद्ध सैद्धांतिक आधार पर हो, दर्शन के भावी अध्ययन को ध्यान में रख कर हो तो उनसे अधिक लाभ होगा। खगोल-विज्ञान का क्षेत्र आँखों से आकाशीय पिंडों के निरीक्षण तक ही सीमित न रहना चाहिए; और न स्वर-विज्ञान की सीमा कानों द्वारा सुर्नों की पहचान ही होनी चाहिए। ज्यामिति की तरह इनमें भी “हमारे सामने प्रश्न रहने चाहिए”। हमें इन्द्रिय-भ्रम से ऊपर उठना चाहिए और प्रयत्न करना चाहिए कि जो गति-भरे पिंड आकाश में तैरते रहते हैं या जो कपन घीणा के सुर्नों में धिरकन पैदा कर देते हैं उनके कारण क्या हैं, वे कैसे और कहाँ से पैदा होते हैं (530B : 531C)।

प्लेटो की दृष्टि में यह अध्ययन-क्रम कम से कम दस साल तक चलना चाहिए। जब शिक्षा का पहला अवस्थान और उसके बाद दो साल की सैनिक शिक्षा—ये दोनों पूरी हो जाएँ, सब बीस साल की उम्र में यह अध्ययन शुरू होना चाहिए और तीस साल की उम्र तक चलना चाहिए। जो लोग शिक्षा का पहला अवस्थान पार कर चुके हों उन सभी को इस परवर्ती अध्ययन-क्रम में शामिल नहीं कर लिया जाएगा। इस अध्ययन का अधिकार तो सिर्फ उन्हीं लोगों को होगा जिन्होंने पहले अवस्थान में सबसे अधिक प्रतिभा का परिचय दिया हो—विशेष कर जिन्होंने विज्ञान के प्रति सबसे अधिक रुचि प्रकट की हो। यह तो सर्वश्रेष्ठ प्रकृति के लोगों का विशेषाधिकार होगा। यह उन गिने-चुने लोगों की प्रशिक्षण-भूमि होगी जिन्हें राज्य के पूर्ण सुरक्षक और शासक बनना है¹। इन दस सालों में, जिनमें वे विद्यावस्तुपट्यों का अध्ययन करेंगे, उसके हर एक विषय को भलग-भलग करके स्वाध्याय नहीं होगा। जिन विषयों का पहले के वर्षों में बिना किसी क्रम के अध्ययन किया गया होगा, उनका एक दूसरे से संबंध जोड़ने में इन आखिरी सालों का उपयोग किया जाएगा (537B); और गणित के अध्ययन का उद्देश्य उन सामान्य सिद्धान्तों को ढूँढ निकालना होगा जिनके आधार पर इस अध्ययन-क्रम के सारे विषयों में अन्विति की स्थापना होती है। जब इन विषयों का इस पद्धति से और इस लक्ष्य को सामने रखकर अध्ययन होगा, तब ये विषय तर्कशास्त्र के उच्चतर अध्ययन के लिए सहज भूमि का काम देंगे। यह अध्ययन तीस से पैंतीस साल की आयु के बीच पाँच साल तक चलेगा। जिस तरह गणित का शिक्षा के पहले अवस्थान के विषयों से अधिक महत्त्व है उसी तरह तर्कशास्त्र का महत्त्व गणित से बढ़ कर है।

1. वाकी लोगों की शिक्षा पूरी हो जाती है और वे फौज के सिपाही बने रहते हैं। गणित के उन विद्यार्थियों को इन्हीं में शामिल कर दिया जाता है जिन्होंने शुरू में प्रतिभा का परिचय दिया हो पर बाद में जो अपने संबंध में उस धारणा को पुष्ट न कर पाए हों और उन विद्यार्थियों को भी जिन्होंने तर्कशास्त्र के अवस्थान में या बाद के अवस्थानों में निरीक्षण-परीक्षण के आगे घुटने टेक दिए हों।

यदि गणित ऐंद्रिय विषयों से चिंतन-विषयों तक पहुँचने की सीढ़ी है, तो सर्वशास्त्र यह माध्यम है जिनके सहारे हम स्वयं चिंतन के विषयों का—सुद्ध भावों— और अंततः चिंतन के परम विषय—श्रेय के भाव— का ज्ञान प्राप्त करते हैं। हम सर्वशास्त्र को न्याय, तत्त्व-मीमांसा या सीधे दर्शन कह सकते हैं, पर उमका नाम कुद्ग भी क्यों न हो उसमें केवल मनोविद्या से संबंधित विषयों का अध्ययन नहीं होता, बल्कि उसमें तो अध्ययन होता है स्वयं सत्ता के प्रथम सिद्धांतों का और उग आदि तथा अंतिम तत्त्व—श्रेय के भाव का— जो सत्ता का कारण है और ज्ञान का लक्ष्य। सर्वशास्त्री यह है जो हर चीज के मर्म की धारणा तक पहुँच जाता है और श्रेय के भाव का बोध कर सेता है (534 D)। निष्कर्ष यह है कि ग्रहणशील मन सदा ही अन्वीक्षण करता है (537 C); और इसलिये प्लेटो गणित के उन्ही छात्रों को चुनेगा जिन्होंने उस बोध-भक्ति का मयसे अधिक परिष्कृत दिया हो और अपने अध्ययन-क्रम के विषयों के परस्पर मयों को तथा मन्वी 'सत्ता' के साथ उनके संबंधों को स्पष्ट रूप से समझ लिया हो; और वह उन्हें पाँच वर्ष तक सर्वशास्त्र के अध्ययन में लगाएगा। इस अध्ययन-क्रम में उनका हर तरह से परीक्षण-निरीक्षण होगा और उसके फलस्वरूप जिनमें दार्शनिक प्रवृत्ति की वगर दीखेगी, उन्हें हटा दिया जाएगा। जो बाकी बच रहेंगे, वे राज्य के दार्शनिक नरेश और पूर्ण सरक्षक होंगे। पंद्रह वर्ष तक, पैंतीस वर्ष की आयु से पचास वर्ष की आयु तक, वे राज्य की सेवा में रत रहेंगे, युद्ध में मंग्य-संचालन करेंगे, ऐसे पद धारण करेंगे जो आयु विशेष के लिए सुरक्षित न रहे गये हों, और जीवन का अनुभव प्राप्त करेंगे (539 E)। राज्य-सेवा के इस समूचे दौर में उनकी परीक्षा चलती रहेगी, आजमाइशें होती रहेंगी और अंत में जब उनकी उम्र पचास साल की हो जाएगी, तब उनमें से उन लोगों को जिन्होंने हर परीक्षा में और हर बसोटी पर वैशिष्ट्य प्राप्त किया हो और यशस्वी रहे हों¹, लक्ष्य तक पहुँचने की अनुमति दी जाएगी और वह लक्ष्य विप्राप्ति का

1. यह याद रखना चाहिए कि प्लेटो के बयनब्य में अनुपाती न्याय का जो सिद्धांत निहित है—यानी जिस नियम के अनुसार पद दिए जाने चाहिए—यह इस संदर्भ में योग्यता का सिद्धान्त है: ऐसी योग्यता का जो परीक्षा के द्वारा प्रमाणित और सिद्ध हो चुकी हो, ऐसी योग्यता जो नैतिक भी हो और बौद्धिक भी। रिपब्लिक के पूर्ववर्ती खंडों में पद के लिए योग्यता की कसौटी इतनी महत्वपूर्ण न थी, जितनी राज्य-भक्ति की। अच्छा शासक वह था जो अपने स्वार्थ राज्य के स्वार्थों से अभिन्न कर देता था। इस तरह हममें दो सिद्धांत निहित हैं—राज्य का काम करने की क्षमता के अनुरूप पुरस्कार और राज्य के प्रति निष्ठा की मात्रा के अनुरूप पुरस्कार। ये दोनों सिद्धान्त बेमेल नहीं हैं। राज्य-भक्ति का सिद्धांत योग्यता के सिद्धांत के लिए राह तैयार कर देता है, और जो व्यक्ति भक्ति जताता है, वह इसलिए जताता है कि उसमें यह जानने की बुद्धि होती है (भले ही वह किसी 'मत' के चल पर बैसा करता हो) और अपने ज्ञान के अनुरूप काम करने की हिम्मत होती है कि राज्य स्वयं उसके साथ अविच्छेद्य रूप से अभिन्न है क्योंकि वह स्वयं भी तो राज्य का 'अंग' ही है। जैसे नैतिक शिक्षा दार्शनिक शिक्षा के लिए भूमि तैयार कर देती है, वैसे ही राज्य-भक्ति ज्ञान के लिए राह तैयार कर देती है। परीक्षा की प्रणाली दिलचस्प है: वह संपूर्ण शिक्षा-पद्धति की कसौटी है और उसका काम उस उद्देश्य की रक्षा करना है जिसे ध्यान में रख कर शिक्षा-प्रणाली को

नहीं, पूर्ण सक्रियता का लक्ष्य होगा (540 A—B) । वे अपना कुछ समय शुद्ध दर्शन के निमित्त और ध्येय के चिंतन में लगा सकते हैं पर अपना कुछ समय उन्हें अपनी दारी आने पर राज्य की सेवा में भी लगाना ही चाहिए । उन्हें पूर्ण ज्ञान के आलोक में अपने साधियों के लिए प्राणपथ से परिश्रम करना चाहिए और कष्ट भेनना चाहिए—यह सोचकर नहीं कि वह कोई बहुत बड़ा काम कर रहे हैं बल्कि जल्द ही समझकर—अपने लिए नहीं, भावी पीढ़ी के लिए; क्योंकि उनके कष्ट सहन का प्रयोजन तो यही है कि उन्होंने राज्य को जिस रूप में पाया उसी रूप में छोड़ कर जाएँ और भावी पीढ़ी को इसका लिखा-पढ़ा जाएँ कि वह उनके काम को उसी निष्ठा के साथ और उसी साध्य को सामने रखकर करती रहे ।

उद्भावना की गई है यानी वह ऐसा शासक तैयार करे जिसे अपने कर्म का ज्ञान हो और अपने ज्ञान से प्रेम । उस समय की राजनीति में अनादीपन का जो बोलबाला था, उसके लिए प्लेटो का उपचार यह था कि राजनीतिक काम के लिए नियमित प्रशिक्षण की पद्धति अपनाई जाए और 'परीक्षा' द्वारा उसे और भी दृढ़ता प्रदान की जाए ।

(ब) चिंतनमय जीवन और कर्ममय जीवन

प्लेटों के जीवन की तरह उनके निशा-निद्रा में भी कर्म के आदर्श और चिंतन के आदर्श के बीच कुछ द्विविधा भी पाई जाती है। कभी तो लगता है कि जीवन का सदैव श्रेय-भाव का दर्शन है और कभी लगता है कि सत्य है मानवता का उन्नयन और दर्शन से हटकर सामाजिक सेवा के जीवन की स्वीकृति। निशा कभी तो सामाजिक अनुकरण की प्रक्रिया लगती है जिसके द्वारा लोग अपने समाज में उम्र स्थान की पूर्ति कर सकें जिसके वे सबसे अधिक योग्य हों; कभी उम्र का मतलब लगता है पूर्ण आराम-विक्रम। प्लेटों ने यथार्थ सामाजिक व्यवहारों का जो चित्र प्रस्तुत किया है, उसमें हमें कर्म के प्रति उस मोह-मग्न के और राजनीति के प्रति उस निराशा के दर्शन होने हैं जिनका निष्पन्न उमने अपने सातवें पत्र में किया है। दार्शनिक दर्शन की मधुरता का स्वाद ले चुका है; वह जनममूह के पागलपन को जानता है और यह भी जानता है कि कोई राजनीतिज्ञ ईमानदार नहीं होता और उनकी स्थिति ऐसे व्यक्ति जैसी हो जाती है "जो धूल और ओलों के अंध में—जैसे तेज हवा ने और भी विकराल कर दिया हो—किसी दीवार की ओट में दारण ले ले" (496 C—E)। फिर भी प्लेटो स्वीकार करता है कि इस तरह की निवृत्ति 'द्वितीय सर्वश्रेष्ठ' (second best) माध्यम है; और इस स्वीकृति की सच्चाई भविष्य में उनके अपने जीवन से प्रकट होती थी। दार्शनिक राज्य में अपना महानतम काम ही करेगा, "क्योंकि जो राज्य उसके अनुकूल होगा उसमें उमका अधिक विकास हो सकेगा और वह अपने देश का भी उद्धार करेगा, अपना भी"। रिपब्लिक में जिस राज्य की कल्पना की गई है, वह ऐसा ही राज्य है और इसलिए उसके नागरिक उसकी सेवा के लिए हैं। "विधिवत्ता ने उनका संगठन उनकी प्रगतिता के लिए नहीं किया था बल्कि इसलिए किया था कि वे राज्य में एकता की स्थापना करने में उसके सहायक बनें" (520 A)। दार्शनिक प्रकृति के विकास के लिए राज्य की अनिवार्य आवश्यकता रही है और राज्य के विकास के लिए भी दार्शनिक की जरूरत है क्योंकि वह एक "जीवंत सत्ता है...समाज के बारे में उमका विचार वही होता है जिसने विधि कर्ता का निर्देश किया था" (497 C—D) और जीवंत सत्ता होने के नाते वह राज्य की विधि-विधानों की बेड़ियों से बचा लेगा। इसलिए रिपब्लिक में, मोर्रा आने पर

दार्शनिक को नीचे उतर कर कर्म के मैदान में आना पड़ता है। साधारण राज्यों में वह जो कुछ करता है, बल्कि जो कुछ करने का उसे प्रोत्साहन दिया जाता है—मानो दर्शन और चिंतन के उच्चतर लोक में बने रहने का—उसकी अनुमति उसे यहाँ नहीं मिल सकती (519 D)। इस तरह शिक्षा के पूर्ववर्ती अवस्थान की तरह दार्शनिक अवस्थान भी सामाजिक अनुकूलन की उस पद्धति के रूप में हमारे सामने आता है जिसके द्वारा लोग समाज में अपने स्थान के योग्य बनाए जाते हैं और उसके पथ-प्रदर्शक बनने का प्रशिक्षण पाते हैं। ज्यों ही दार्शनिक सत्य की प्राप्ति कर लेता है, त्यों ही उसे एक 'जीवन पद्धति' के रूप में समाज के सामने रखने के लिए वह बाध्य हो जाता है; और ज्यों ही उसे चिंतन की सिद्धि हो जाती है, त्यों ही उसे कर्ममय जीवन की ओर मुड़ना पड़ता है। फिर भी प्लेटो ने जिस सद्भावली का प्रयोग किया है—जैसे उसने ऊपर से नीचे उतरने की बात कही है या विवशता और अनिवार्य कर्तव्य की चर्चा की है—उससे लगता है कि मानो वह सोच रहा हो कि कहीं न कहीं कुछ अंतर्विरोध छल्लर है। वह इस अंतर्विरोध का समाधान करने के लिए यह युक्ति प्रस्तुत कर सकता है कि दार्शनिक अपने प्रशिक्षण के लिए समाज का वृत्तज होता है और उसकी यह कृतज्ञता इस रूप में प्रकट होनी चाहिए कि सामाजिक जीवन में वह कर्म में प्रवृत्त हो; पर, यह युक्ति केवल उस समाज के सदस्य में ही टिक सकती है जो अपने सदस्यों को दार्शनिक प्रशिक्षण देता हो; और तब भी कर्म का जीवन दार्शनिकों को दूसरी दिशा में भटका देता है। कृतज्ञता के कारण वे उसे सहन भले ही कर लें पर फिर भी उसकी वजह से वे अपनी सन्तुष्टि का सबसे अच्छा और पूर्णतम उपयोग नहीं कर पाते। सच बात यह है कि यद्यपि "प्लेटो ने यह समझ लिया था कि मौका पड़ने पर नीचे मैदान में उतर आना दार्शनिकों का कर्तव्य है, फिर भी वस्तुतः उसके विचार से (चिंतनमय) जीवन ही सबसे उत्कृष्ट था"¹। इसलिए, कभी तो वह यह समझता था कि श्रेय-भाव का दर्शन अनिवार्य रूप से व्यावहारिक कर्म के जीवन के लिए राह खोला कर देता है और कभी यह सोचता था कि यह दर्शन ही अपने आप में पर्याप्त है। इसके अतिरिक्त कभी तो वह यह सोचता था कि ज्ञान अपने आप में बड़ी अनमोल चीज है और कभी यह कि समाज के जीवन पर ज्ञान का जो प्रभाव पड़ता है, उस प्रभाव के सदस्य में ही ज्ञान का मुख्य महत्त्व है। यह ऐसी समस्या है जो विचारक के सामने हमेशा ही आती रही है और आती रहेगी। हो सके तो वह यह सोच कर राहत पा सकता है कि सत्य की साधना भी अपने आप में समाज-सेवा की ही एक पद्धति है, कि सत्य का जिस रूप में हमने साक्षात्कार किया है, उसका संप्रेषण ही अपनी स्थिति के कर्तव्य को पूरा करना है—भले ही वह वाणी या लेखनी के द्वारा ही हो; कि जिन आदर्शों को हमने अच्छी तरह जान-समझ लिया है, वे कर्म-जगत् पर छा जाएँगे और उनका कर्म-जगत् के लोगों पर प्रभाव पड़ेगा²। प्लेटो इस राहत से संतुष्ट न था; और उसने केदियनों के प्रचार-

1. वॉट, ग्रीक फिलासफी, पृ० 245। गिआएट्टेस, (173C) और क्रमशः मे दार्शनिक जीवन से संबंधित अवतरण पर टिप्पणियाँ।

2. दूसरे शब्दों में प्लेटो के चिंतन में जो अंतर्विरोध निहित है, उसे हम अस्वीकार कर सकते हैं। हम यह सकते हैं कि हम कर्म और चिंतन के बीच भेद नहीं कर सकते—कम से कम इस आधार पर कि एक में सामाजिक गुण है और दूसरे में

प्रसार के तोर-तरीके छोड़ कर खुद भी कर्म की राह पर चलने की कोशिश की और यह भी कहा कि हर विचारक को कर्म-क्षेत्र में उतरना चाहिए। यह महत्वाकांक्षा न थी, महत्वाकांक्षा का परित्याग था। दर्शन से हटकर दार्शनिक के लौकिक व्यापारों के क्षेत्र में उतरने का जो चित्र प्लेटो ने प्रस्तुत किया है, उसमें कुछ-कुछ त्याग का रंग है। यह ऐसा है मानो किसी साधु को पोष की गद्दी पर बिठाने के लिए उसके चिंतन-कुटीर से बाहर निबाल लिया गया हो और वह नही-नही बहते-बहते भी मानो माने ले रहा हो क्योंकि वही मार्ग अधिक बटिन मार्ग है।

नहीं। दोनों सामाजिक हो सकते हैं—उसी तरह जैसे दोनों समाज-निरपेक्ष भी हो सकते हैं। कम से कम प्लेटो ने अपने चिंतन द्वारा कर्म-जगत् पर अनंत रीतियों से प्रभाव डाला है।

(छ) आदर्श राज्य की शासन-व्यवस्था

कृष्ण भी हो, प्लेटो ने जिस आदर्श राज्य का निर्माण किया है, उसमें यह आवश्यक है कि शासन-मूल दार्शनिकों के हाथों में रहे और, अंत में हमें उनके शासन के स्वरूप पर विचार करना है। इस प्रकार सामन की चर्चा अंत में और शिक्षा-पद्धति के विवरण के स्वानाविक परिणाम के रूप में करना विरोधाभास प्रतीत हो सकता पर प्लेटो ने यह विरोधाभास निहित है। उसने शिक्षा का शासन इस रूप में नहीं किया कि वह शासन के अस्तित्व का फल है या कि वह शासन का ही एक नाम है ; उसने तो वस्तु शासन का शिक्षा के परिणाम के रूप में भावन किया है और शिक्षा-पद्धति का निर्माण करते-करते और उसी के फलस्वरूप वह अपने शासक को ईंट निकालता है। कारण मीमा-सादा है। स्वयं राज्य ही एक शिक्षा-पद्धति है और उसकी शासन-व्यवस्था उसके स्वरूप का ही फल होती है। चूंकि वह ऐसी शिक्षा-पद्धति है, इसीलिए उसका पथ-प्रदर्शन ज्ञान के द्वारा होना चाहिए ; और चूंकि दर्शन ही ज्ञान है, इसीलिए उसका पथ-प्रदर्शन दार्शनिकों के द्वारा होना चाहिए। “जब तक दार्शनिक नरेश नहीं बनते या इस दुनिया के नरेशों और शासकों में दर्शन की भावना और शक्ति का संचार नहीं होता, तब तक राज्यों को अपने भीतर फँसी हुई वृत्तियों से कभी छुटकारा नहीं मिलेगा” (473 C—D)। अज्ञान और स्वार्थनिरासन राजनीतिज्ञों की अयोग्यता का और गुटबाजी का अंत करने का यही उपाय है और इसी तरह से राज्य को ऐसे शासक मिल सकते हैं जो बुद्धिमत्ता के साथ और निःस्वार्थ भाव से शासन करें—बुद्धिमत्ता से इसलिए कि उनकी दृष्टि मृत्यु का दर्शन कर चुकी होती है और निःस्वार्थ भाव से इसलिए कि वे अपने पद को एक नैसर्गिक अधिकार के रूप में ग्रहण नहीं करते, बल्कि उसे एक कर्मेव्य, एक बोध समझते हैं जो उन्हें अपने छात्रियों की नलाई के लिए उठाना चाहिए। और राज्य ऐसे शासकों से ज्यादा कामना और कम चीजों को कर सकता है ?

दार्शनिक-नरेशों के शासन को प्लेटो ने या तो राजतन्त्र कहा है या अनिवात-तंत्र। ये दोनों नाम एक ही शासन प्रणाली व्यक्त करते हैं (445D), क्योंकि “हम राजकीय और अनिवात को एक ही समझते हैं” (587 D)। दार्शनिक शासकों का नाम चाहे कृष्ण भी हो, होते वे निरपेक्ष हैं—निरपेक्ष इस अर्थ में कि उनके ऊपर किसी भी तरह की

लिखित विधि का कोई अंकुश नहीं होता। हम देख चुके हैं कि यहाँ प्लेटो राज्य की वह साधारण मूलानी धारणा पीछे छोड़ देता है जिसके अनुसार राज्य ममान लोगों की एक संस्था है; वह बस विधि की प्रभुता निरोधार्थ मानता है और वह निरंकुश शासन अंगीकार करने के अब करीब आ जाता है—यानी ऐसा शासन जिसमें विधि की प्रभुता सुप्त हो जाती है और उसकी जगह बसाल् वैयक्तिक शासन ले लेता है। मूलानी जगत् में जितनी भी शासन-प्रणालियाँ प्रचलित थी, उनमें सबसे ज्यादा बदनामी इसी शासन-प्रणाली की थी, और हालाँकि प्लेटो ने यह बात साफ कर देने की सावधानी बरनी है कि उसके राजतंत्र का साधारण निरंकुश शासन से कोई सरोकार नहीं—क्योंकि उसे वह शासन की आगिरी और सबसे घोर विवृति मानना है—फिर भी वह इस ध्यान के प्रति सचेत है कि वह एक गतवर्तक सिद्धांत का प्रतिपादन कर रहा है। यही कारण है कि उसने रिपब्लिक के सबसे बड़े विरोधाभास के रूप में दार्शनिक नरेश के शासन का प्रतिपादन किया है—वह स्त्री-पुरुषों की समान शिक्षा और समान काम के विरोधाभास से तो बड़ कर है ही, पत्नियों के ससुरों के विरोधाभास से भी इक्कीम ही टटूरता है। हालाँकि दार्शनिक नरेश का शासन ऊपर से देखने पर निरंकुश शासन में मिलना-जुलता लग सकता है और हालाँकि कभी-कभी निरंकुश शासन का मुधार करके उगरी स्थापना भी की जा सकती है—और प्लेटो ने निरवगूज में उगरी स्थापना का प्रयास किया भी था—परंतु वह निष्पाथि निरपेक्षावाद नहीं होता। वह निम्न विधि से स्वतंत्र हो सकता है; पर जिन्हें हम सविधान के मूल अनुच्छेद कह सकते हैं, उनके अंकुश से वह स्वतंत्र नहीं होगा। दार्शनिक का काम यह नहीं कि मनमाने ढंग से राज्य को प्रभावित करे या उसे घटल डाले; वह तो उसके मूल मिद्धानों के प्रति निष्ठा रखने हुए एक अवलत संस्था के रूप में उसकी रक्षा करने के लिए, उसकी स्थिरता कायम रखने के लिए होता है। प्लेटो ने इसमें से चार मिद्धानें गिनाए हैं। शासकों को निगरानी रखनी पड़ेगी कि राज्य में न तो गरीबी घुसने पाए और न धन-संपदा का प्रवेश हो (421E)। राज्य न तो बड़ा हो और न छोटा, बल्कि उसमें एकता और आत्म-निर्भरता हो—यह बात ध्यान से रखते हुए उन्हें राज्य की एकता के अनुरूप ही उसका आकार सीमित रखना होगा (423 C—D)¹। उन्हें न्याय-शासन की रक्षा करनी चाहिए और ऐसी व्यवस्था रखनी चाहिए कि हर नागरिक व्यस्त रहे और अपना विशिष्ट काम करने में ही व्यस्त रहे (423 D)। अंतिम और सबसे बड़ी बात यह है कि शिक्षा-प्रणाली में किन्हीं नई बातों का समावेश न होने पाए क्योंकि “जब कभी संघर्ष के सरगम में परिवर्तन होता है, तभी उसके साथ राज्य की मूल विधियाँ भी हमेशा बदल जाती हैं” (424B—C)। इस प्रकार अंततः प्लेटो मूलान के विचारों के प्रति सच्चा रहा है और उसने अपने दार्शनिक नरेशों तक को एक मूल और अपरिवर्तनशील समाज-व्यवस्था का सेवक बनाने का प्रयास किया है।



1. जब हम प्लेटो के राज्य का आकार देखने हैं, तब हमें उसके स्वरूप के बारे में अनेक बातों का पता चलना है। उसका कथन है कि एक हजार योद्धा पर्याप्त हैं (423 A)। जनसंख्या पूरी करने के लिए उसमें तीसरे वर्ग के बहुत से लोगों को भी शामिल करना जरूरी है।

रिपब्लिक और उसका साम्यवाद-सिद्धांत

- (क) संपत्ति का साक्षा
- (ख) पत्नियों का साक्षा
- (ग) रिपब्लिक में साम्यवाद का सामान्य सिद्धांत

रिपब्लिक और उसका साम्यवाद-सिद्धांत

(क) संपत्ति का साम्रा

प्लेटो ने न्याय के नाम पर और आध्यात्मिक उत्कर्ष की प्राप्ति के लिए एक ऐसी नई शिक्षा-प्रणाली का ही प्रवर्तन नहीं किया जिसके सहारे न्याय का मुद्दा हो और शासन का पुनर्निर्माण, बल्कि उसने नई समाज-व्यवस्था की भी उद्भावना की जिसके अंतर्गत शासक-वर्ग परिवार और व्यक्तिगत संपत्ति दोनों का उत्सर्ग कर देता है और साम्यवाद की व्यवस्था अंगीकार कर लेता है। हम देखेंगे कि यह भी न्याय के नाम पर हुआ है और यही भी प्लेटो का चरम सध्व है—आध्यात्मिक उत्कर्ष। चूंकि प्लेटो प्लेटो था, अतः उसके चिंतन का केंद्र और आधार था—शिक्षा का मुद्दा और उसके द्वारा शासन का मुद्दा। नई समाज-व्यवस्था तो बस उसके परकोटे की तरह थी। पर चूंकि इस व्यवस्था की नवीनता ने प्लेटो के आलोचकों और टीकाकारों के मन में बड़ी राग जगाया है, वहीँ विराग तथा और भी आधुनिक काल में प्लेटो के साम्यवाद और समाजवाद के सिद्धांतों में पाई जाने वाली समानताओं पर बल देना सहज-स्वाभाविक हो गया है, अतः मुख्य रूप से ध्यान उसी चीज पर केंद्रित रहा है जिसे स्वयं प्लेटो अपनी योजना का गौण भाग ही समझता। इस शिक्षा का संकेत सबसे पहले अरिस्टाटल ने दिया। पॉलिटिक्स के दूसरे खंड में उसने नई समाज-व्यवस्था को ही अपनी आलोचना का एक मात्र लक्ष्य बना लिया और इस आलोचना के दौरान मुद्दा दिया कि मुद्दा का उपाय भौतिक परिवर्तनों में नहीं बल्कि शिक्षा में निहित है। इस तरह अरिस्टाटल ने परोक्षतः प्लेटो पर यह आरोप लगाया कि उसने प्रगति के उचित प्रम को उलट दिया है। पर, अगर हम प्लेटो के अपने प्रतिपादन की ओर मुड़ें और उसके अपने विचार-विश्लेषों के संतुलन को जाँचने-परखने की कोशिश करें, तो हमें शान-मान के लिए मदेह न रहेगा कि उसके लिए सबसे पहली और सबसे बड़ कर चीज है आध्यात्मिक मुद्दा—जिसकी उसने कोशिश की; और यह साम्यवाद उसी की एक भौतिक और आर्थिक परिणति थी। उसकी धारणा है कि अगर शिक्षा सचमुच अच्छी हो तो राज्य की एकता के प्रति निश्चितता के लिए सबसे अच्छी आधार बही हो सकती है (416 B); “अगर हमारे नागरिक सुशिक्षित होंगे, तो वे विवाह, स्त्रियों के आधिपत्य और बच्चों के प्रजनन जैसे और-और मतलों का हल आसानी से ढूँढ निकालेंगे”।

अरिस्टाटल की आलोचना के बावजूद इसमें संदेह नहीं कि प्लेटो ने मूलतः आध्यात्मिक साधनों से ही मानव और समाज का कार्यावली करने का यत्न किया।¹ साम्यवादी व्यवस्था की सस्थाएँ आनुवंशिक हैं : वे तो तिरफें इसलिए हैं कि जमीन साक़ हो जाए और वे सब कंकड़-काँटे हटा दिए जाएँ जो इन आध्यात्मिक साधनों के रास्ते में रुकावटें पैदा कर सकते हैं। रिपब्लिक की मूल धारणाओं में यही बात निहित है। राज्य मानव मन की सर्जना है : राज्य का सुधार करने के लिए हमें मानव-मन का सुधार करना चाहिए। न्याय कोई बाहर की चीज़ नहीं, वह मन का स्वभाव है ; और सच्चे न्याय की सिद्धि सभी हो सकती है जब मन अपना सच्चा स्वभाव पा ले। दूसरी ओर मानव-मनो के स्थायी सुधार की संभावना कुछ हद तक उन सामाजिक परिस्थितियों के स्वरूप पर भी निर्भर होती है जिनमें रहकर उन्हें काम करना पड़ता है ; और अगर न्याय-शासन मूलतः मन के इस स्वभाव पर निर्भर है कि वह विशिष्ट कर्म के संपादन में एकाग्रचित्त हो, तो कुछ सीमा तक वह इस बात पर भी निर्भर है कि ऐसी भौतिक परिस्थितियाँ न हों जो इस एकाग्रता में बाधा डालें। भौतिक परिस्थितियों की सत्ता है और उनकी अनुकूलता या प्रतिकूलता का मानसिक जीवन पर अच्छा या बुरा प्रभाव पड़ सकता है—यह स्वीकार कर लेना तो मन का धनादर करना नहीं है²।

प्लेटो का विश्वास था कि साम्यवादी व्यवस्था में आत्मिक जीवन के लिए सबसे अनुकूल परिस्थितियाँ होती हैं। स्वयं साम्यवाद का विचार—कम से कम संपत्ति के साम्यवाद का विचार—प्लूतानी जगत् में किसी भी तरह आता न था। यह सोचने का कुछ आधार है कि प्लूतानियों के कृषि की ओर मुड़ने से पहले प्लूतानी जाति के आरंभिक दिनों में जमीन साक्षे में रहती थी और अगर वह राज्य की नहीं तो कम से कम कबीलों और कुलों के समूहों की जरूर होती थी। इपि-युग में जब जमीन लोगों को अलग-अलग ज़ौतों में बाँटी जाने लगी, तब जमीन बाँटने का यह काम राज्य ने अपने हाथ में लिया। हर आदमी को उसका हिस्सा मिलने लगा किंतु परवर्ती काल में बहुतों के हाथ से उनका हिस्सा जाता रहा और मुट्ठी भर लोग बड़ी-बड़ी ज़ौतें दबाकर बैठ गए। तब भूमि के फिर से बाँटवारे की जो माँग हुई, उससे इस पहले वाले बाँटवारे की याद ताज़ी हो जाती है। ऐतिहासिक काल में—एवँस जैसे व्यक्तिवादी आधुनिक समाज तक में—व्यक्तिगत संपत्ति पर राज्य की निगरानी रहती थी और राज्य के पास वनों, खदानों तथा खानों के रूप में³ अपनी भी संपत्ति रहती थी। जो समाज कम उन्नत थे,

1. फिर भी, अध्याय 9 (क) के आरंभ में दी गई टिप्पणी देखिए।

2. 416 C से तुलना कीजिए : “हमने जिस शिक्षा का वर्णन किया है, उसके अतिरिक्त कोई भी बुद्धिमान व्यक्ति यह कहेगा कि सरक्षकों के घर-बार तथा अन्य धन-संपदा का इस तरह प्रबंध होना चाहिए कि उनके उत्कर्ष में तो कोई रुकावट आने ही न पाए बल्कि उनके मन में कोई इस तरह का भी लालच पैदा न हो कि वे अन्य नागरिकों के प्रति अन्याय करें”। इस अवतरण से न सिर्फ यह पता चलता है कि साम्यवाद शिक्षा का ही एक सहज फल है बल्कि उसकी निपेक्ष-समष्टि से प्लेटो के साम्यवाद के अमावात्मक स्वल्प का भी पता चलता है।

3. विलामोवित्ज, स्टार्ट उंड मैनेलस्वाफ्ट डेर ग्रीचेन पृ० 61।

उनमें साम्यवाद के चिह्न संवे समय तक धने रहे। स्पार्टा में व्यक्तिगत संपत्ति की पद्धति तो थी, पर वहाँ के नागरिक की जमीन पर उसकी ओर ने कृषक दाग वास्त किया करते थे और इस जमीन से जो उपज होती थी, वह सामूहिक भोजन-व्ययस्था में सप जाती थी जिसके अनुसार सभी नागरिक एक साथ मिलकर रातना खाते थे¹। इस तरह, व्यक्तिगत स्वामित्व के प्रयोग के साथ-साथ सामुदायिक उपयोग की भी व्यवस्था थी और यह प्रवृत्ति स्पार्टा की अन्य प्रथाओं में भी व्यक्त होती थी—जैसे कि किसी भी नागरिक को दूसरे के घर से रातना लेने का अधिकार था, दूसरों के कुर्तों, घोड़ों और दागों तक के उपयोग का अधिकार था—मानो वे उसके अपने ही हों²। शीट में जो स्टाटों की तरह ही एक होरिज-समाज या साम्यवादी प्रवृत्ति थीर भी दो बंदम आगे बढ़ी हुई थी। वहाँ के हर समुदाय के पास पचासवीं जमीनें दूधा करने की थी जिन पर पचासवीं कृषक दाग वास्त किया करते थे और इनमें जो आय प्राप्त होती थी, वह पचासवीं नगरी में खाने-पीने का साज-सामान जुटाने में और सरकार के सामान्य खर्चों में काम आती थी। स्पार्टा और शीट की इन प्रथाओं में उम पद्धति से बहुत समानता इष्टि-गोचर होती है, जिनका रिपब्लिक में प्लेटो ने प्रभाव किया है³।

जब प्लेटो ने साम्यवाद की परीक्षा की तब यूनान के सोव मिद्धात रूप में साम्य-वाद से परिचित न रहे हों—सो बात भी नहीं। खरूरी नहीं कि हम साम्यवादी मिद्धात के उद्भव का श्रेय पायथागोरसवादियों को दें जिनके सिद्धांतों में परवर्तों पीढ़ी ने प्लेटो के अनेक विचारों के बीज बूँद बिखाले हैं। पर, पायथागोरस की मंडली के सदस्य आपस में इस आदर्शोक्ति की दुहाई खरूरे देते थे कि “जो कुछ मिश्रों का है सो सबका है” और प्लेटो ने रिपब्लिक में यह आदर्शोक्ति उद्धृत की है। साम्यवादी मिद्धात निश्चित रूप से सो एप्स में प्रकट हुए और सो भी ई० पू० पाँचवीं सदी के उत्तरार्ध में। यह सच है कि एप्स में न तो कोई समाजवादी दल था, न गंभीर समाजवादी प्रचार। इसका कारण कुछ तो यह था कि पेरीक्लीज के युग में एथनी समाज की प्रतिभा निश्चित रूप से व्यक्ति-प्रधान थी और कुछ यह यथासा गया है कि “यूनानियों में—और उनमें से भी मुख्यतः एथेनियों में—अनुशासन और संगठन के प्रति गहरी वितृष्णा थी”⁴ पर अन्य क्षेत्रों की तरह यहाँ भी आमूल परिवर्तनवादी चिंतन साधारण समाज-मत से बहुत आगे था। दासों को संपत्ति के रूप में ग्रहण करने के अधिकार पर आक्षेप किया गया था और इससे भी एक बंदम आगे बढ़कर सामान्य संपत्ति के

1. एप्स में केवल दंडनायक एक साथ भोजन किया करते थे। साधारण नागरिक को, विधि-न्यायालयों और सभा में अपनी उपस्थिति के बदले, राज्य से वेतन मिलता था।

2. अरिस्टाटल, पॉलिटिक्स, II. 5, §7 (1263, a 35—7)।

3. प्लेटो ने स्वयं आठवें खंड (547—8) में श्रेष्ठितंत्र (timocracy) की चर्चा करते समय इन प्रथाओं की इस तरह से विवेचना किया है मानो वे उसके आदर्श राज्य की व्यवस्था के सबसे निकट हों—इस अर्थ में कि वे उसकी पहली विकृति हैं।

4. जिमन, ग्रीक कॉमनवेल्थ, पृ० 287—8।

अधिकार की आलोचना भी की जा सकती थी। इस आलोचन का एक आधार यह हो सकता है कि उन दिनों सम्य जीवन की रुढ़ियों से मुक्त 'प्रकृति-पुत्रों' के रीति-रिवाजों और संस्थाओं को आदर्श रूप में चित्रित करने की प्रवृत्ति जोरों पर थी। हम देखेंगे कि यह प्रवृत्ति स्त्रियों के साझे के विचार का तो आधार थी ही, हो सकता है संपत्ति के साझे के विचार का आधार भी वही हो। इन दोनों विचारों का घनिष्ठ संबंध था : दोनों का मूल-मंत्र था—परिवार का और परिवार के साथ-साथ उसकी संस्थाओं का अंत—यानी एक दिशा में एकपत्नीत्व का और दूसरी में संपत्ति का अंत। इस संबंध का सूत्र अरिस्टोफ़ेन्स के एकलेसिआनुसाए में बूझा जा सकता है और संपत्ति के साझे का विचार उसमें निश्चय ही व्यक्त हुआ है। इस ग्रंथ की रचना ई० पू० 390 से कुछ पहले—शायद ई० पू० 393 में—हुई थी। और यह विदवाह सकारण है कि प्लेटो ने रिपब्लिक के पाँचवें खंड में इसकी ओर संकेत किया है¹। एथेंस में राजनीति पर स्त्रियों का नियंत्रण है और पत्नियों के साझे की प्रथा प्रचलित है—यह कल्पना करके अरिस्टोफ़ेन्स इस योजना के अंग के रूप में संपत्ति के साझे की व्यवस्था प्रस्तावित करता है—

“प्रत्येक व्यक्ति के पास जो भी चांदी, खमीन तथा और-और चीजें होंगी वे, सबकी होनी और सब उनका अवाध उपयोग कर सकेंगे”²।

इसके आगे, उसने अपने ढंग से अपने युग के आमूल परिवर्तनवादी सिद्धांतों पर, विशेषकर 'प्रकृतिवाद' (naturalism) पर व्यंग्य किया है, जो लोगों को बर्बर या पशु तक बना सकता है।

पर, प्लेटो ने संपत्ति के साम्यवाद की जो पैरवी की है, वह प्रकृतिवाद से बहुत दूर की चीज है। पत्नियों के साझे का विवेचन करते समय उसने प्रकृतिवादी दृष्टांतों का उपयोग किया है, पर संपत्ति के साझे की पैरवी में उसने जो युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं, वे एकदम नीतिपरक हैं। व्यक्ति पूणक् इकाई है और वह अपने ही परिपोष में लगा

1. एकलेसिआनुसाए का रिपब्लिक से क्या संबंध है—यह एक पेचीदा सवाल है। एक सिद्धांत यह है—और इसे काफी समर्थन भी प्राप्त है—कि अरिस्टोफ़ेन्स ने यह रिपब्लिक के (या कम से कम रिपब्लिक के पहले प्रारूप के) पूरा हो जाने के बाद लिखा था और उसने प्लेटो पर व्यंग्य किया है (रोजर ने इस नाटक का जो संस्करण प्रकाशित किया है, उसमें उसकी भूमिका के 9० 21—28 से तुलना कीजिए)। एक अन्य दृष्टिकोण यह है—और मुझे यही अधिक सभाध्य लगता है—कि एकलेसिआनुसाए की रचना रिपब्लिक से पहले थी। रिपब्लिक का रचना-काल 387 ई० पू० के आस-पास है और उसके पाँचवें खंड में प्लेटो ने साम्यवाद के विरुद्ध प्रचलित व्यंग्य का—जिसमें अरिस्टोफ़ेन्स का व्यंग्य भी शामिल है—जवाब देने की कोशिश की है। एडम ने रिपब्लिक के अपने संस्करण खंड I, पृ० 345—55 में इस संपूर्ण प्रश्न का बड़े विस्तार से विवेचन किया है। वहरहाल, अरिस्टोफ़ेन्स का व्यंग्य एक ऐसी चीज के बारे में है जिसकी प्लेटो ने कभी पैरवी नहीं की—यानी साम्यवाद की किसी ऐसी योजना की जिसमें सब हिस्सेदार हों और जिसमें सभी चीजों में—जमीन में भी—सबका सभाग हो।
2. एकलेसिआनुसाए 597—8। (रोजर के अनुवाद पर आधारित)।

रहता है—इस दृष्टि धारणा का गठन करने और इसे निर्मूल करने के विचार से ही प्लेटो ने रिपब्लिक का आरंभ किया है, यह हम देग चुके हैं। प्लेटो का तत्त्व उनके यंत्राण इस धारणा की प्रतिष्ठा करना है कि व्यक्ति व्यवस्था का एक अंग हो और उस व्यवस्था में अपने स्थान की पूर्ति करके वह परितोष प्राप्त करता है¹। हमने देखा था कि यह धारणा न्याय के नाम से व्यक्त की गई है और इसका अर्थ यह है कि प्रत्येक व्यक्ति अपना कार्य-विशेष मजदूरी के साथ और अच्छी तरह से करे और कोई व्यक्ति स्वार्थप्रेम या जोर-जबर्दस्ती से अपने पड़ोसी के क्षेत्र में अनधिकार प्रवेश न करे। अस्तु, साम्यवाद प्लेटो के लिए इस न्याय-धारणा का अनिवार्य परिणाम है। उनके आदर्श राज्य के तीन वर्गों में से दो वर्ग शासक और नैतिक साम्यवादी शासन में रह कर ही अपना काम बुद्धिमत्ता से कर सकते हैं और उनमें निस्वार्थ भाव से जुट रह सकते हैं। राज्य के जीवन में मन के जिन भागों या तत्वों की ये अभिव्यक्ति करते हैं, वे हैं विवेक और उन्माह। यदि उन्हें इन तत्वों के कार्य-विभाग पूरे करने में जुटना हो तो उस बुद्धि-तत्त्व से छुटकारा पाना होगा जिसका प्रतिनिधित्व सोमर वर्ग के लोग यानी 'विमान' करते हैं, वे नहीं। इसीलिए यह भी ज़रूरी है कि वे जीवन के आर्थिक पक्ष का भी स्थान करें क्योंकि यह बुद्धि भी ही बहिरंग अभिव्यक्ति है²। इस प्रकार, मन के उच्चतर तत्वों की राज्यों में जो उचित स्थिति होती है, उससे साम्यवादी जीवन का अनिवार्य संबंध होता है और यह उसी की सहज परिणति होती है। यही साम्यवादी जीवन का अर्थ उस जीवन से है जो आर्थिक प्रेरणाओं से मुक्त हो। दार्शनिक प्रकृति के शासन की—जहाँ विवेक-तत्त्व की प्रधानता होती है—यह विशेषतः आवश्यक शर्त है। साम्यवाद के बिना विवेक या तो निद्रा में निदबल-निस्पृह पड़ा रहेगा (और उसकी जगह बुद्धि सन्निभ हो उठेगी और अर्जन-उपाजन में जुट जाएगी) और अगर नहीं यह सन्निभ हुआ, तो बुद्धि उसके काम में दरावट डालेगी, और उसे स्वार्थपूर्ति के कामों में प्रवृत्त करेगी। साम्यवाद विवेक का शासन की आवश्यक शर्त ही नहीं है, बल्कि विवेक प्रवृत्त ही साम्यवाद के रूप में होता है। विवेक का अर्थ है निःस्वार्थता। इसका मतलब यह हुआ कि जो व्यक्ति विवेक से अनुप्राणित होगा वह आत्म-परितोष को ही अपना लक्ष्य बनाकर नहीं चल सकता बल्कि अपने आपको दूसरों की कल्याण-साधना में लगा देता है। दार्शनिक शासक विवेक की आँखों से देखता है कि वह राज्य का 'अंग' है और उसे बुद्धि तत्त्व का परिष्कार कर देना चाहिए क्योंकि राज्य के अंग की हैसियत से उससे जिस चीज की अपेक्षा की जाती है, वह है शुद्ध विवेक।

1. "नागरिक मेले में एकत्रित बिसालों की तरह नहीं, बल्कि वे तो किसी समारोह की दावत में हिस्सा लेने वाले लोगों की तरह हैं जहाँ नियंत्रक भी वे ही हो और नियंत्रित भी" (421 B)। यह वाक्यांश जिस सदर्भ में प्रयुक्त हुआ है, उसमें आर्जनिंग के रग्बी बैं एक्टर के एक श्रेष्ठ अवतरण की याद दिला देता है।
2. "जिसकी कामनाओं का लक्ष्य ज्ञान ही ज्ञान हो, वह तो आत्मा के आनंद में मग्न रहेगा—क्योंकि उसके चरित्र में उन प्रेरणाओं की कोई जगह न होगी जो दूसरे लोगों में आग और व्यय की इच्छा जगाती है" (485 D—E)।

इसलिए, प्लेटो की समाजवादी पद्धति ऐसी है जिसका समाज के धार्मिक ढाँचे से कोई संबंध नहीं है। उसके अंतर्गत उत्पादन की व्यक्तिवादी पद्धति बनी रहती है और एक भी उत्पादक पर उसका असर नहीं पड़ता। आज के किसी भी समाजवादी को यह समाजवाद अजीब-सा लगेगा, क्योंकि यह समाजवाद ऐसा है जिसमें भाजक तो सीमित हैं ही, भाज्य और भी सीमित है। इस पद्धति में भागीदार अगर कम हैं तो जिस चीज में वे भाग लेते हैं, वह भी थोड़ी ही है। जिन सरक्षकों के ऊपर वह पद्धति लागू होती है वे बाकी राज्य से अलग हैं क्योंकि वे तो दरिद्रता में भागीदार बनते हैं। संपत्ति तो उनके पास है ही नहीं। व्यक्तिगत या सामूहिक रूप से एक एकड़ जमीन भी उनके पास नहीं होती; जमीन और उससे पैदा होने वाली चीजों पर तीसरे वर्ग के किसानों का अधिकार रहता है। उनके पास घर भी नहीं होते; वे पंचायती बंकरों में 'शिबिर जीवन' व्यतीत करते हैं (415 E) और उनके द्वार सदा सभी के लिए खुले रहते हैं। यह स्पार्टा का स्वर है और यही स्वर हम तब फिर सुनते हैं जब प्लेटो अपने संरक्षकों को उसी तरह सोने और चांदी से संचित करने के लिए प्रवृत्त होता है जिस तरह स्पार्टा ने अपने नागरिकों को कर दिया था। "दिव्यनर घातुओं से ही तो उनका निर्माण हुआ है" (416 E) और "नागरिकों में अकेले वे न सोने-चांदी का स्पर्श करें, न प्रयोग" (416 A)। सरक्षकों के पास न जमीन होगी, न घर होंगे और न सोना-चांदी; उनको जीविका का तो एक ही साधन होगा—वह वेतन जो कृषक-वर्ग से नियमित निर्धारण के अनुसार उन्हें हर साल जिस के रूप में मिला करेगा और जिसमें जहरत की ऐसी सारी चीजें या जाएँगी जो साल भर के लिए काफी हों। सरक्षकों के बीच निजी उपभोग के लिए इन जरूरी चीजों का बँटवारा नहीं होगा। स्पार्टा की तरह सब मिल-जुलकर इनका उपयोग करेंगे। स्पष्ट है कि प्लेटो का साम्यवाद श्याम और तपस्या का मार्ग है, और इस दृष्टि से भी वह आधुनिक समाजवाद से भिन्न है। आधुनिक समाजवादी शिक्षा की समानता और श्रमिक वर्गों के आध्यात्मिक उद्धार को भले ही कितना परम महत्व देता हो, पर उसके विचार का आरंभ भौतिक पदार्थों से ही होता है। वह इन पदार्थों को बाह्यनीय मानकर चलता है और फिर इस बात की पैरवी करता है कि इन चीजों का अधिक न्यायोचित वितरण हो ताकि इनके आधार पर जो सुख मिल सकता है, वह सुख अधिक से अधिक लोगों को मिल सके। उसकी योजना भावार्थमक है और अगर प्लेटो की तरह वह न्याय-धारणा की दुहाई देता है, तो उनके निकट न्याय का मतलब निम्न काम पूरा करने का कर्तव्य नहीं—जैसा कि प्लेटो समझता है—बल्कि उसके निकट न्याय का अभिप्राय है किए हुए काम के लिए उपयुक्त पुरस्कार पाने का अधिकार। प्लेटो की योजना अपेक्षाकृत अभावार्थमक है और भौतिक पदार्थों के बारे में उसकी धारणा यह है कि वे विघ्न-प्राण हैं। रिपब्लिक में एक से अधिक बार

और इन दोनों के परिशोधन से उन्हें लाभ पहुँचेगा। पर कहा गया है कि तीसरा वर्ग प्रायः कृषक दासों का वर्ग है और कुछ बातों में वह उन कृषक-दासों के अनुरूप है जिनका अरिस्टाटल अपने आदर्श राज्य में काश्तकारी के लिए उपयोग करना चाहता है। पर, तीसरे वर्ग के प्रति प्लेटो का जो रुब है, नोहते ने इसके औचित्य-प्रतिपादन का प्रयास किया है (उसके स्टार्टसलहरे-प्लाटोन्स के पृ० 138—47 से तुलना कीजिए)।

यह सवाल उठा है कि जो सरलतम इस व्यवस्था के अधीन रहे जा रहे हैं, उन्हें क्या सुख से वंचित रहने के लिए विवश नहीं किया जा रहा (4192—1 ; 466)¹ ; और हालाँकि प्लेटो ने इस सवाल का जवाब 'हाँ' में देने की कोशिश की है, फिर भी यह यह बात साफ-साफ समझना है कि मुख का सिद्धांत समूचे राज्य के संदर्भ में ही सार्यक होता है ; कि राज्य का सामान्य कल्याण ही ऐसी चीज है जिसका महत्व है ; और यह कि इस कल्याण की रक्षा के लिए सरलतम को या तो विवश किया जाना चाहिए या प्रेरित ताकि वे अपना काम अच्छे से अच्छे ढंग से कर सकें—भले ही इस ढंग में अपना काम करने के लिए उन्हें उन सब चीजों से हाथ धी बर्यो न धोना पड़े जिनके लिए अधिकतर लोग सबसे अधिक लालायित रहने हैं (421 B—C)। संक्षेप में, समाज के लिए यह हितकर है कि मन जिन उत्कृष्ट क्षमताओं से युक्त हो, उनका विकास किया जाए और उन क्षमताओं के आलोक में समाज का पथ-प्रदर्शन तथा संचालन हो ; और अगर इस समाज-हित के लिए कुछ लोगों को अपना कोई सुख त्यागना पड़ जाए (जिम अर्थ में दुनिया उसे ग्रहण करती है उस अर्थ में सुख) तो उन्हें यह त्याग सह लेना चाहिए।

प्लेटो का साम्यवाद त्याग-प्रधान है ; और इसीलिए वह आभिजात्य भी है। यह समर्पण का मार्ग है और यह समर्पण ऐसा है जिसका आरोप सर्वश्रेष्ठ लोगों पर होता है—केवल सर्वश्रेष्ठ लोगों पर। वह सारे समाज के हित के लिए होता है, पर सारे समाज पर लागू नहीं होता। वह केवल शासक-वर्गों के लिए है। इस अर्थ में, प्लेटो ने जिम साम्यवाद का प्रचार किया है, वह राजनीतिक है, आर्थिक नहीं। इसका उद्देश्य यह कहा जा सकता है कि जो शासक बनाई हों, जिन्हें वेतन नहीं मिलता हो और जो भ्रष्टाचार के बल पर अपना काम चलाने हों, उनकी जगह ऐसे शासकों की प्रतिष्ठा की जाए जो प्रतिष्ठित हों, कार्यकुशल हों और जिन्हें नियमित कर-व्यवस्था का बल प्राप्त हो। कोई चाहे तो यह भी कहा जा सकता है कि यहाँ राजनीतिक काम के लिए पेरिकलीज जैसी चेतन-व्यवस्था² है और इस व्यवस्था का दुरुपयोग न हो—इसके लिए उसमें स्पाटी की सामुदायिक सान-यान-व्यवस्था शामिल कर दी गई है और साथ ही इसमें उस व्यावसायिक प्रशिक्षण के सामंजस्य का भी प्रयत्न किया गया है जितने

1. न्यायी आदमी अधिक सुखी होता है, रिपब्लिक का यह मूल सिद्धांत प्लेटो पूरी तरह कभी सिद्ध नहीं कर सका। आरम्भ से लेकर अंत तक यह बस माना ही माना गया है और रिपब्लिक के अंत में अत्याचारी का जो विस्फट वर्णन है, अन्याय का जिम रूप में उल्लेख है, वह इस स्वीकृति की ही परिणति है। पर उसका निदर्शन कही नहीं किया गया (आगे अध्याय 11 (छ) से तुलना कीजिए) और यदि उसका निदर्शन किया भी गया है, तो प्लेटो ने व्यक्ति में न्याय के प्रतिनिधित्व द्वारा उस फल की सिद्धि की है। यह प्रतिनिधित्व आत्मा के भागों के संघर्ष के रूप में हुआ है जो सामंजस्य में प्रकट होता है और उस सामंजस्य के फलस्वरूप स्वास्थ्य और सुख प्रकट होते हैं। पर इस शब्द में जो सामाजिक गुण निहित है, उससे इसकी कोई संगति नहीं बैठती।

2. टिमाएस में रिपब्लिक की बात दुहराते हुए प्लेटो ने स्वयं कहा है, “संरक्षक भाड़े के उन सिपाहियों जैसे होंगे जो रक्षवासी करने के लिए वेतन पाते हैं” (18 B) ; रिपब्लिक, 464 C से भी तुलना कीजिए।

पेरिकलीज-युगीन एपेंस अस्वीकार कर देता। इसलिए जहाँ प्लेटो राजनीतिक सक्षय की शिक्षा का प्रयास करता है जो कुछ-कुछ आर्थिक कार्यक्रम के रूप में अभिव्यक्ति पाता है; वहाँ आधुनिक समाजवादियों को¹ मूलतः आर्थिक कार्यक्रम की चिन्ता रहती है और उनके राजनीतिक सक्षयों का आधार भी वही होता है। उनका पहला और आर्थिक उद्देश्य है—उत्पादन के साधनों का समाजीकरण; उनका दूसरा और राजनीतिक सक्षय है—इस समाजीकृत संपत्ति का लोकतन्त्रात्मक रीति से संगठित राज्य द्वारा नियंत्रण। उनके अनुसार वर्तमान वितरण-योजना में—जिसका आधार व्यक्तिगत पूँजी है—असमता और अन्याय विद्यमान है। वे पूँजी का राष्ट्रीयकरण करके और वितरण का नियंत्रण व्यक्तिगत पूँजीपति के बजाए राज्य को सौंप कर इस असमता और अन्याय को मिटाना चाहते हैं। वे इस बात को जानते-मनमते हैं कि जिस राज्य को यह अधिकार सौंपा जाए वह राज्य अपर लोकतन्त्रात्मक नहीं होगा, तो समाजीकरण और राष्ट्रीयकरण झोझले शब्द हो रहेंगे। इसलिए, उत्पादन के साधनों पर समूचे समाज का स्वामित्व होना चाहिए; इस स्वामित्व के जरिए वितरण की प्रणालियों पर समूचे समाज का नियंत्रण रहना चाहिए और यह बात कम लोकतन्त्रात्मक राज्य में ही संभव हो सकती है। वहाँ जो मजदूर पूँजी से नियंत्रित होंगे, वे ही पूँजी का नियंत्रण भी करेंगे और वहाँ रसो का यह मिठात एक नए ही अर्थ में चरितार्थ होगा कि “जब कोई अपने आपको सबके प्रति समर्पित करता है, सब वस्तुतः वह किसी के प्रति भी अपने आपको समर्पित नहीं करता”। प्लेटो का साम्यवाद आधुनिक समाजवादी से इन सब बातों में भिन्न है। रिपब्लिक में उत्पादन के सारे साधनों के समाजीकरण का तो कोई प्रश्न ही नहीं है। प्लेटो का ध्यान सिर्फ उपज की ओर है और उसके भी एक अंग का ही वह समाजीकरण करेगा—उस अंग का जो तीतरे वर्ग के सदस्य साल भर के लिए संरक्षकों को दिया करेंगे। और अगर हम पूँजीपतियों की चर्चा कर सकते हैं, तो उनके राज्य के ये ही पूँजीपति होंगे। इसका कारण यह है कि उसकी साम्यवाद की योजना गौण है और समाजवादी की योजना की तरह वह उसकी छात्तन-योजना से पहले नहीं आती, बाद में आती है और उसकी शासन-योजना लोकतन्त्र की नहीं, बल्कि बौद्धिक अभिजात-तन्त्र की योजना है। इस अभिजात-तन्त्र का उस स्थिति के साथ भेल बैठ सकता है जिसमें

1. आधुनिक समाजवाद बहुरूपिया है। यहाँ सुलना करते वक़्त मेरे मन में समाजवाद का बड़े रूप है जिस समष्टिवाद कहते हैं। मैंने आधुनिक साम्यवाद पर विचार नहीं किया है और न उसकी प्लेटो के साम्यवाद से तुलना करने की कोशिश की है क्योंकि मुझे नमष्टिवाद एक निश्चित आदर्श लगता है (साम्यवाद नहीं) और उसकी प्लेटो के आदर्श में निश्चित रूप से तुलना की जा सकती है। साम्यवाद के आधुनिक रूप में सारे की ऐसी चीज़ों की कल्पना पहले से ही रहती है जिन्हें हर कोई से मजबूत है—समष्टिवादियों के अनानुसार अपनी मेवाओं के अनुरूप नहीं, बल्कि अपनी आवश्यकताओं के अनुरूप। इसका अर्थ है व्यक्तिगत संपत्ति का अंत। नमष्टिवाद का अर्थ है व्यक्तिगत पूँजी का (या व्यक्तिगत संपत्ति का) अंत, पर वह ‘उपयोग्य संपत्ति’ के रूप में व्यक्तिगत संपत्ति के लिए काज़ी गुज़ाईर छोड़ देता है। यम, एक बात है कि उसका समाज-सेवा के आधार पर मुनासिब ढंग से वितरण हो।

धर्मिक-वर्गों के पास व्यक्तिगत संपत्ति बनी रहे, पर सत्त यह है कि उनकी पूँजी की कुछ उपज उसके (अभिजात वर्ग) भरण-पोषण के लिए अलग रखा दी जाए। उसके अपने सदस्यों के बीच किसी भी रूप में व्यक्तिगत संपत्ति का अस्तित्व रहे—यह बात यह अपनी धार्यकुशलता में ह्रास के डर से सहन नहीं कर सक्ता।

परंतु इस तरह से हम रिपब्लिक के और आधुनिक समाजवाद के उद्देश्यों में बाहे कितना भेद क्यों न कर लें, पर हम यह न भूलना चाहिए कि उनमें भेद है, तो उतना ही अभेद भी है। यह अभेद समझने के लिए हम प्लेटो के साम्यवाद के एक अन्य पक्ष की ओर ध्यान देना होगा। उसका उद्देश्य वर्ग के विशेषीकरण का प्रस्ताव राजमार्ग तैयार कर देना भर नहीं है; राज्य की एकता की रक्षा करना भी है। यह सच है कि इनमें से पहले उद्देश्य को प्राप्त कर लेने का मतलब बाकी हद तक दूसरे उद्देश्य को प्राप्त कर लेना भी है। अगर उच्च वर्ग को अपना विशेष धर्म करने के लिए औरों से अलग कर दिया जाए और उस मार्ग में जो-जो विघ्न-बाधाएँ हो सकती हैं उन सबसे उन्हें मुक्त कर दिया जाए, तो पद और शक्ति पाने के लिए वह छीना-झगड़ी न होगी जिससे राजनीतिक एकता नष्ट हो जाती है और जिससे राज्य राजद्रोह तथा दृढबुद्ध की बाढ़ में डूब जाया करते हैं। पर प्लेटो का तो विद्वान है कि उसकी साम्यवाद की योजना का राजनीतिक एकता की निधि पर गीघा और निश्चित प्रभाव पड़ेगा। उस योजना के अंतर्गत संरक्षक हर तरह के स्वार्थों और स्वार्थ-प्रयुक्तियों से मुक्त हो चुके होंगे और वे एकाग्र भाव से सर्वसाधारण के कल्याण में दक्षिण हो जाएंगे (464 C—D)। जिन पर उनका शासन होगा, वे उनसे स्वभावतः स्नेह करेंगे क्योंकि वे स्वामी नहीं होंगे, उदारवर्त्ता और सहायक होंगे, और वे स्वयं भी स्वभावतः क्षामितों से स्नेह करेंगे क्योंकि अपने भरण-पोषण के लिए वे उन्हीं के श्रेणी होंगे, और क्योंकि वे शासित दास तो होंगे नहीं जिनसे घृणा की जाए, पालनवर्त्ता और धर्मपिता होंगे जिनके प्रति अनुराग हो (463A—B)। इस तरह, शासक और शासित पारस्परिक सद्भाव के जिस सूत्र से बंधे होंगे उसका आधार कर्म का भेद भी नहीं होगा बल्कि पारस्परिक आवश्यकता, पारस्परिक कृतज्ञता भी होगी। आधुनिक समाजवादी के साधन भले ही भिन्न हों, पर उसके साम्य का स्वरूप मूलतः यही होता है। उसका भी लक्ष्य होता है—एकता और संघटन; उसे भी जिस शत्रु का नाश करना होता है, वह है स्वार्थप्रेरित प्रतियोगिता। राजनीतिक शक्ति के लिए दो स्वार्थपूर्ण पक्षों के निर्बाध संघर्ष को दूर करने का जैसे प्लेटो ने प्रयत्न किया था; ठीक वैसे ही वह भी आर्थिक शक्ति के लिए व्यक्ति-व्यक्ति की निर्बाध प्रतियोगिता का अंत करना चाहेगा। जैसे प्लेटो ने अति मानव (superman) के सिद्धांत के उन्मूलन का प्रयत्न किया था, विलकुल वैसे ही वह धर्म-मानव के सिद्धांत का अंत करना चाहेगा। प्लेटो की तरह वह भी न्याय के आदर्श की सिद्धि चाहता है और उसके न्याय का पहले-पहल यह अर्थ भले ही मालूम पड़े कि भौतिक पदार्थों में ज्यादा हिस्सा मिले, पर अंत में उसके निकट भी न्याय का अर्थ यही है जो प्लेटो के निकट था यानी यह कि एक ऐसी समाज-व्यवस्था हो जिसमें प्रत्येक व्यक्ति समग्र समाज के निर्वाह के लिए अपना नियत काम करे और सब पारस्परिक आवश्यकता तथा सद्भाव के सूत्र द्वारा एक-दूसरे से बंधे हों। इस प्रकार, आधुनिक समाजवादी एक ऐसी सामाजिक इकाई की धारणा को व्यावहारिक

रूप देना चाहता है जिसके सभी एक से संरक्ष्य हो और जिसके हित की सिद्धि में सब अपने-अपने हित को भी सिद्धि कर सें—एक ही हन उसे उत्ती दूनि पर पाते हैं जिस पर प्लेटो के पाँवों के बिल्ह है। संक्षेप में, दोनों का आदर्श एक है—एक ऐसे समाज का आदर्श जो सामान्य समाज-सेवा के आधार पर संरक्षित हो; कुल, शीत या धन-संपन्न के भेद-भाव के आधार पर नहीं।

फिर भी, प्लेटो के साम्यवाद का जो रूप है, उस रूप में उसे अर्द्ध-साम्यवाद ही कहा गया है¹। वह सारी सामाजिक इकाई की संस्था नहीं है। जिस समाज में उसकी स्थापना हो, उसके आधे से कम लोगों पर और आधे से बड़े जन पदायों पर उसका प्रभुत्व पड़ना है। दो वर्गों-आदर्श सामने आती हैं—एक व्यावहारिक, दूसरी सैद्धांतिक। पहली वर्गिकाई तो यह है कि साम्यवाद की जो व्यवस्था समाज के एक भाग पर लागू होती है, उनका व्यवहार के व्यक्तिगत संपत्ति को उन व्यवस्था के साथ कैसे समन्वय किया जा सकता है जो समाज के बाकी हिस्सों पर लागू होती है? प्लेटो पहले तो राज्य के भीतर दो साम्यों की व्यवस्था की निंदा करता है; पर फिर जिस चीज की निंदा करता है उसी की ओर सोझा माझून पड़ता है²। इसी तरह पहले वह राजद्रोह का प्रतिपाद करता है पर बाद में ऐसे राज्य का निर्माण करता है जिसका ढाँचा बिच्छेद-विभाजन के लिए मानो खुला निमंत्रण है। यदि व्यक्तिगत संपत्ति फूट का कारण है तो तीसरे वर्ग के सदस्यों में भी उसे क्यों रहने दिया जाए? उसके कारण हम वर्ग में फूट की प्रवृत्ति पनपे-बढ़ेगी और चूंकि सरासरी भौतिक साधनों से वंचित होंगे, अतः होसकता है वे उस वर्ग के लड़ाई-झगड़े रोकने में सहनार्थ रहें जिसके फल संपत्ति का बल होगा। यह बात जो आसानी से समझ में नहीं आती कि अकारण-मरने के जो पथिक संपत्ति से और उसके स्वामित्व से अनित्य प्रेरणाओं से भी वंचित होंगे; वे लाचारण लोगों के कर्मों और प्रेरणाओं की कैसे समझेंगे और कैसे उन्हें बल में रखेंगे? इससे प्लेटो की योजना की सैद्धांतिक वर्गिकाई ठमर कर हमारे सामने आ जाती है। क्या अर्द्ध-साम्यवाद की पद्धति उनकी अपनी मूल स्थानमाओं का तर्कसंगत निष्कर्ष है और क्या राज्य के सभी वर्गों पर लागू होने वाली सामान्य साम्यवाद की व्यवस्था उन मूल स्थापनाओं के अधिक अनुरूप न होती? स्पष्ट है कि इस प्रश्न का उत्तर इस बात पर भी निर्भर है कि उसकी मूल स्थापनाओं का वास्तविक स्वरूप क्या है? वह मान लेना है कि चूंकि मानव मन में तीव्र संरक्ष्य होने हैं, अतः इन्हीं तीव्र संरक्ष्यों के अनुरूप राज्य में तीन वर्गें पाए जाते हैं, और इसके अतिरिक्त यह भी मान लेना है कि चूंकि मन के प्रत्येक तत्त्व को अपने नियुक्त काम तक ही सीमित रहना चाहिए, अतः राज्य के तीनों वर्गों में मन के जिस-जिन तत्त्व के अनुरूप हो, उसी तत्त्व के कार्य-कलाप की सीमा को वे अपनी सीमा समझ लें। इन तरह, वह शायद सदा योजना-वर्गों के लिए

1. कार्टर, स्टायड जेंट डी इंडी डेयर ओतिपाल पाथोयोगिक।

2. अरिस्टाटल की एक आलोचना यह है (पॉलिटिक्स, II, 5, § 20, 1264, a 24—6)। अरिस्टाटल ने प्लेटो की संपत्ति के साझा की व्यवस्था पर जो छीटा-करी की है, उसकी मुख्य-मुख्य दोष पॉलिटिक्स के, इस खंड में स्पष्ट रूप से आ गई है।

तो साम्यवादी पद्धति की व्यवस्था करता है और उत्पादन-वर्ग के लिए व्यक्तिगत संपत्ति की पद्धति की। उसका आधार यह है कि शासक और छोटा-वर्ग विवेक और उत्साह के जिन तत्त्वों का प्रतिनिधित्व करते हैं, उनके क्रियान्वय के लिए तो जरूरत है साम्यवाद की और उत्पादन-वर्ग जिस बुद्धिमान तत्त्वको अभिव्यक्ति करता है, उसके लिए जरूरत है व्यक्तिगत संपत्ति की। यदि हम ये मूल सिद्धांत स्वीकार करें, और इस प्रकार यदि हम त्रिवर्ग-व्यवस्था की धारणा लेकर चलें जिसमें प्रत्येक वर्ग मन के एक भिन्न तत्त्व की अभिव्यक्ति करता हो, तो हम अर्द्ध-साम्यवाद को उसी व्यवस्था पर जा पहुँचेंगे जिस पर प्लेटो पहुँचा था। हम सामान्य साम्यवाद की व्यवस्था तभी पा सकेंगे जब हम भिन्न स्थापनाओं से आरंभ करें। हम यह सकते हैं कि अगर व्यक्तिओं के रूप में हम सबके मन में तीन तत्त्व होते हैं, तो समाज के अभ्युन्न सदस्य होने के नाते भी हम सबमें तीन तत्त्व होते हैं—यद्यपि यह संभव है कि किसी में एक तत्त्व की प्रबलता हो, किसी में दूसरे की और हम यह भी कह सकते हैं कि अगर हम सबमें तीन तत्त्व हैं, तो हमें छूट होनी चाहिए कि हम उन तीनों से बालू जल और इसक लिए जो परिस्थितियाँ आवश्यक हों वे हमें मिलें। इसका परिणाम एक ओर तो यह होगा कि सरदारों में बुद्धिमान सन्निध्य हो, और उसके फलस्वरूप संरक्षक आर्थिक गतिविधि में भाग लें और उस विशिष्ट साम्यवाद का रक्षण कर दें जो उन्हें इस गतिविधि से रोकता है; और दूसरी ओर यह होगा कि उत्पादन-वर्ग में विवेक सन्निध्य हो और उसके फलस्वरूप उसका भी सबिवेक विकास हो और अगर इस विकास के लिए साम्यवाद जरूरी साधन हो, तो वह सामान्य साम्यवाद में भागीदार बने। अगर हम इस ढंग से तर्क करें, अगर हम मान लें कि विवेक सबसे पाया जाता है और सभी में यह सन्निध्य होना चाहिए; और अगर हम यह भी मान लें कि सबसे विवेक के सन्निध्य होने के लिए साम्यवाद जरूरी है—वर्षों कि यह जिज्ञा की उस समानता के लिए जरूरी है जिसके बिना सबमें विवेक सन्निध्य नहीं हो सकता—तब हम अपनी मूल स्थापनाओं से उस पूर्ण साम्यवाद का निष्कर्ष निकाल सकते हैं जो प्लेटो अपनी मूल स्थापनाओं से नहीं निकाल सका। पर हम, तर्क-श्रृंखला की मूल स्थापनाओं को बदल कर ही यह परिणाम निकाल पाए हैं। हमने प्लेटो की व्याख्या नहीं की, उसका पुनरावेक्षण किया है।

अतः इस बात की व्याख्या की कोई जरूरत नहीं है कि प्लेटो सामान्य साम्यवाद की व्यवस्था तक क्यों नहीं पहुँचा¹। कहा गया है कि उसकी असफलता का कारण

1. नाटोप की पू० कृ० से तुलना कीजिए। नाटोप ने सॉब के एक अवनरण (739) की यह व्याख्या की है कि उनमें सब चीजों में सबके सामान्य साम्यवाद के प्रति संकेत दिया गया है जिसके अनर्गत भूमि सबके साते में रहती है। मैं इस व्याख्या से सहमत नहीं हूँ। उसके अनुसार इस अवतरण से यह भी निम्न होना है कि प्लेटो अनन सामान्य साम्यवाद को पूर्ण आदर्श मानता था—इस बात से तो मैं और भी कम सहमत हूँ। मुझे लगता है इस अवतरण का संकेत रिपब्लिक की योजना की तरफ है। भाषा अधिल हो सकती है; पर यह संभव नहीं कि प्लेटो अपनी परबर्ती रचना के एक अवतरण में चलते ढंग से ऐसी व्यवस्था की चर्चा करता जो रिपब्लिक की व्यवस्था से बहुत भिन्न थी और जो भी एक उच्चतर आदर्श के रूप में (आगे अध्याय 14 (स) से तुलना कीजिए)।

यह था कि वह व्यावहारिक बातों को लेकर उन्हीं में खो गया है। तर्क दिया गया है कि जो योजना यूनानी नगर-राज्य के अभिजात वर्ग को साम्यवाद की व्यवस्था के अंतर्गत ले आती है, और जिस योजना में इस प्रकार सुरक्षा प्राप्त होने के बाद तथा दर्शन के आधार पर प्रतिक्षण मिल जाने के पश्चात् इस वर्ग पर राजनीति का उसकी अधोगति से उद्धार करने की जिम्मेदारी डाल दी जाती, उससे तुरंत ही व्यावहारिक लाभ होने की प्लेटो को आशा थी। उसकी आशा के केंद्र थे—बनी-मानी तरुण दासक। जिस तरह सूअर ने मूलतः ईसाई धर्म के संबंध में जर्मन राष्ट्र के अभिजात वर्ग की व्याख्या का सहारा लिया था, उन्ही तरह उसने 'यूनानियों के दार्शनिक अभिजात्य' से अपील की। कुलीन जन आर्थिक विताओं से पहले से ही मुक्त थे; प्रश्न था : साम्यवादी व्यवस्था के द्वारा—जिनमें वे भी शामिल रहे—इस मुक्ति का और कैसे विस्तार किया जाए? मार्केटीज उन्हें ज्ञान-साधना की ओर पहले ही आकृष्ट कर चुका था; प्रश्न था—क्यों न उन्हें गणित और तर्कशास्त्र के पूर्ण अध्ययन में प्रवृत्त किया जाए? यह बात काफ़ी हद तक सच है कि आदर्शवादी शब्द का जो शिथिल और गलत अर्थ है, उसके हिमाय से देखें तो प्लेटो कोरा आदर्शवादी न था। किसी सीमा तक यह भी काफ़ी हद तक सच है कि उसने रिपब्लिक में जिस-जिस बात का प्रतिपादन किया है, उन सब के पीछे मशा यह थी कि उन्हें तुरंत अमल में लाया जाए—जल्दी से जल्दी और अधिक से अधिक व्यावहारिक ढंग से अमल में लाया जाए। पर प्लेटो सामान्य साम्यवाद की व्यवस्था तक क्यों नहीं बढ़ा—इसकी व्याख्या करने के लिए इन सब बातों का सहारा लेने की जरूरत नहीं है। सीधी-सच्ची बात यह है कि इस तरह की व्यवस्था न तो उसके सामान्य सिद्धांतों के अनुरूप ही है और न वह उन सिद्धांतों का निष्कर्ष हो सकती है। यह ठीक है कि प्लेटो ने एकता पर जोर दिया है और उसकी बेदी पर स्त्री-पुरुष के भेद को भी निछावर कर दिया है, पर भेद और विरोधीकरण पर भी उसका कोई कम जोर नहीं रहा और उन्हीं के लिए, उसने वर्ग भेद बना रहने दिया है, बल्कि उसे और भी गहरा कर दिया है। सबिदेक ज्ञान बनूँठा होता है—उसे हड़ विश्वास है; जो लोग इस ज्ञान के योग्य होते हैं उनमें और शेष मानव-जाति में भेद होता है—यह भी उसका हड़ विश्वास है। चूंकि वह साम्यवाद को उनके पूर्ण उत्कर्ष के लिए आवश्यक समझता है, अतः वह साम्यवाद उन्हीं के ऊपर और सिर्फ उन्हीं के ऊपर लागू करता है।

(स) पत्नियों का साम्रा

प्लेटो की योजना में संपत्ति का ही साम्रा धारित नहीं है, उसमें पत्नियों के साथ भी बल्लना भी गई है। प्लेटो ने अपने सामने जो सद्य रखा था, ये दोनों ही उसके तत्त्वगत परिणाम थे। वह चाहता था कि उनके आदर्श राज्य के शासकों को किसी तरह की परेशानी न हो—न तो अपने काम में उनका ध्यान बँटे, न स्वार्थ का कोई प्रलोभन उनमें हो। उसने उन्हें संपत्ति से वंचित कर दिया था क्योंकि उसकी बिना काम से उनका ध्यान बँटानी और उसकी कामना प्रलोभन को जन्म देती। पर संपत्ति के उन्मूलन से उगता मध्य आधा ही पूरा हुआ था। परिवार होगा तो उसके भरण-पोषण के लिए संपत्ति की भी जरूरत होगी—वह मनुष्य को अपने जीवन के सच्चे काम से विरत करता है¹। वह मनुष्य में प्रलोभन जगाना है कि आदमी अपने स्वार्थ की मिट्टि में धानाग में जुटे और जब यह स्वार्थारता अपने बच्चों के भविष्य के प्रति चिंता की बिना के रूप में सामने आती है, तब तो वह कुछ उदात्त-मयी चीज लगने लगती है। इसलिए संशयों के पारिवारिक जीवन का मन उनके व्यक्तित्वगत संपत्ति के त्याग का ही परिणाम है, अनिवार्य परिणाम²।

रिपब्लिक में संपत्ति के साझे के देते पत्नियों के साझे का अधिक विस्तार के साथ प्रतिपादन किया गया है। संपत्ति के साझे का विवेचन थोड़ी-सी जगह में ही कर दिया गया है। प्लेटो यह नहीं जानता कि चीज-वस्तु के भासे में कोई बिरोधाभास है। और उसके विरुद्ध जो आक्षेप-आलोचनाएँ की जा सकती हैं, उनसे उनकी रक्षा करने की भी उसे कोई चिंता नहीं होती। पर उसे लगता है कि परिवार के बारे में जो कुछ

1. ओला के इस कथन से तुलना कीजिए : “व्यक्ति अपने काम में अपनापन तो देता है”।
2. प्लेटो मानता है कि संपत्ति और परिवार का अ-योग्य संबंध है। आधुनिक काल के कट्टर से कट्टर समाजवादों भी यह मानते हैं कि त्रिष समाजवाद से संपत्ति-व्यवस्था में क्रांति आती है; उसमें परिवार का सुधार-संस्कार भी निहिता है।

बह कह रहा है, उसमें विरोधाभास है, बल्कि—जैसा कि हम आगे चल कर देखेंगे—दुहरा विरोधाभास है और वह बड़े उन्साह के साथ वैसे आपत्ति-आक्षेपों से इस विरोधाभास की रक्षा करता है जैसे कि कुछ साल पहले इसी तरह के विचारों के विरुद्ध एकलेसिआनुसाए में अरिस्टोफेन्स ने प्रस्तुत किए थे। प्लेटो की योजना के अंतर्गत स्त्रियाँ पुरुषों की शिक्षा और काम-बन्धों में भाग लेने लगती हैं जिसके फलस्वरूप परिवार का अंत हो जाता है और उसकी जगह ले लेती है अस्थायी और राज्य नियंत्रित विवाह-व्यवस्था। यह योजना न तो अधुनपूर्व थी, न अभूतपूर्व। मले ही अरिस्टाटल ने यह कहा हो कि “स्त्रियों के साथ जैसे नई बातों की किसी ओरने उद्भावना नहीं की”¹, पर इस तरह के विचारों की असक प्लेटो से पहले भी हमें मिल सकती है। इन विचारों के अगुर का प्रवृत्त आधार प्रकृति-पुरुषों के आधार-व्यवहार में मिलता है। हेरोडोटस ने लिखा है कि “किस तरह एगाथीसियावासियों में स्त्रियाँ साझे में हुमा करती हैं; साझीदार भाई-भाई हो सजते हैं और आपस में बंधु-बंधव होने के नाते उनमें एक दूसरे के प्रति किसी तरह का द्वेष या घृणा नहीं होती”। उसने यह भी लिखा है कि “साइरोमेशिया की महिलाएँ घोड़ों पर सवार होकर पुरुषों के साथ सिकार खेलने जाया करती हैं... लड़ने जाती हैं और पुरुषों जैसा ही लियाम पहनती हैं”²। स्मार्ट में कुछ हद तक स्त्रियाँ भी पुरुषों वाला प्रशिक्षण पाती थी; पारिवारिक जीवन कोई छास नहीं था और पति अपनी पत्नियाँ उधार दे सकते थे ताकि वे राज्य की सेवा के लिए बच्चे जन सकें। एथेंस में स्त्रियों की स्थिति इससे बहुत भिन्न थी। वहाँ ई० पू० पाँचवीं सदी में ही ऐसे अनेक लोग हुए थे जो स्त्री-पुरुषों के संबंधों में परिवर्तन चाहते थे। यूरिपिडीस ने मीडिया में ‘स्त्रियों की दासता’ की आलोचना की थी और प्रोटैसिलाउस के एक अवतरण से तो लगता है मानो वह स्त्रियों के साझे का समर्थक था³। एकलेसियानुसाए से पता चलता है कि इस तरह की योजना का इतना प्रचार उरुर रहा होगा कि अरिस्टोफेन्स—जो एथेंस के उन्नत क्षेत्रों के आमूल परिवर्तनवादी विचारों का भेद पाने और उन पर टीका-टिप्पणी करने में हमेशा सबसे आगे रहता था—उसे अपने व्यंग्य का सशय बनाता। अतः, अगर हम जेनोफॉन के विवरण को सच मानें तो सांक्रैटीज का भी मत था कि स्त्रियों और पुरुषों की सहज-स्वभाविक प्रतिभा में किसी तरह का गुण-भेद नहीं होता—हालाँकि बुद्धि और बल में शरुर स्त्रियाँ नीचे होती हैं⁴; और अपने परवर्ती प्लेटो की तरह (और सच कहा जाए तो सामान्यतः यूनानियों की तरह) वह विवाह को दो जीवन-धाराओं का संगम नहीं मानता या बल्कि बच्चे पैदा करने और अच्छी संतति तैयार करने का साधन मानता था⁵।

1. पॉलिटिक्स, II. 7, § 1 (1266 a, 34)।

2. हेरोडोटस, IV. 104, 116; IV. 180 से भी तुलना कीजिए जिसका अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स, II. 3, § 9 (1262, a 19) में निर्देश दिया है।

3. मीडिया, 230 और नमसः; क्रैपमेट 655।

4. Xen Sympos 2, § 9.

5. वही, मेमोरेबिलिया, II. 2; § 4.

यह बात हमें याद रखनी होगी कि स्त्री-पुरुष के संबंधों के बारे में सामान्य यूनानी विचार अनेक दृष्टियों से आधुनिक विचारों से भिन्न था। यूनानी मनियों और समास्यों का सांस्कृतिक-जीवन पुरुष-प्रधान जीवन था। बाजार, मत्त और व्यापार-मालाओं में पुरुष ही आपस में मिला करते थे: 'यूनानी नगर अधिपति पुरुषों की मजलिसों द्वारा करते थे'। स्त्रियों घरों के भीतर जनानगाने में रहती थी, घर-गृहस्थी के काम करती थीं और बच्चे जनती थीं। उनका जस्टी ही—प्रायः पंद्रह साल की उम्र में—विवाह हो जाता करता था और विवाह के बाद वे एक घर के जनानगाने के एकांत से निकल कर दूसरे घर के जनानगाने के एकांत में जा पड़ती थीं। पतिव्रतों के अतिरिक्त वे बिरले ही किसी पुरुष को देख पाती थीं: जीवन के और पक्षों की तरह सामाजिक समारोहों में भी पुरुषों का ही धोरनाला रहता था। विवाह राज्य की सेवा के लिए सैन्य संतान उत्पन्न करने का साधन माना जाता था और परती उसका माध्यम। इस प्रकार, हमारे लिए पारिवारिक जीवन का जो मूल्य-महत्त्व है यूनानी के लिए उससे वहीं कम था¹। वह राजनीतिक प्राणी के रूप में तुल्य में रहता था और स्त्रियों को कुछ-कुछ पूर्ण देशों की तरह परदे में रहने के लिए विवश किया जाता था और उन्हें ऐसी सील दी जाती थी कि वे सोचें कि उन्हें कहीं कोई देख न ले या उनकी आवाज न सुन ले। इसका एक ही अपवाद था—स्पाटा²। इन धारणाओं में से कुछ को तो प्लेटो ग्रहण कर लेता है और कुछ के विरुद्ध जूझता है। वह यह परंपरागत धारणा स्वीकार कर लेता है कि विवाह बच्चे पैदा करने के लिए स्त्री-पुरुष का संयोग है; पर यह यह नहीं मानता कि विवाह किसी तरह का धर्म-संस्कार है या स्त्री-पुरुष का आध्यात्मिक समागम है—या यह कि विवाह से परिवार के किसी पवित्र अंतरंग समाज का जन्म होता है। दूसरी ओर वह स्त्रियों की असह्य परदे में रहने की सामान्य यूनानी प्रथा का विरोध करता है और चाहता है कि वे भी राज्य के मुक्त जीवन में उत्तरें और उसके सारे अधिकारों और कर्तव्यों में पूरा भाग लें।

बाद वाले दृष्टिकोण से आरंभ करने पर हम यह सकते हैं कि जिस घर-गृहस्थी में स्त्रियाँ परदे में रहती हों, संपत्ति का संचय किया जाता हो, जीवन संयोजित हो, वह प्लेटो को पूरी आँखों नहीं सुहाता था। वह उसे राज्य की एकता और उनके सारे सदस्यों के सहज विकास में बाधक समझता था। हम ऊपर यह आए हैं कि एथेंस की प्रथा के विपरीत प्लेटो ने शिक्षा को परिवार के नियंत्रण से हटा कर राज्य के हाथों में देने का प्रयत्न किया था। अब हमें यह देखना है कि राज्य की एकता को पूर्णता

1. इसका मतलब यह नहीं कि यूनान में परिवार की भावना थी ही नहीं। यूनानियों की पारिवारिक भावना में गहराई भरी ही न हो, उसमें ऐकानितता उत्पन्न थी और प्लेटो ने इसी ऐकानितता पर प्रहार किया है। वह परिवार को इतना कमजोर नहीं मानता कि उससे कोई मतलब ही न सघ सक पर साथ ही वह उसे इतना सबल अवश्य मानता है कि राज्य के साथ उसे ऐकानित नहीं किया जा सकता और उसके शोष-घथे इतने अधिक होते हैं कि उसके सदस्यों का अवधि विकास नहीं हो पाता। बर्नेट, अरिस्टाटल ऑन एजुकेशन, 106, नोट 2, 132—3 से तुलना कीजिए।

प्रदान करने के लिए संरक्षकों के संदर्भ में उसने कैसे राज्य को ही एक-मात्र परिवार बना दिया है ; और राज्य को सबल बनाने के लिए अपने उत्कृष्ट स्त्री-पुरुषों को—विशेषकर स्त्रियों को—‘नोन, तेल, लकड़ी’ की बिता से—जो उन्हें राज्य की सेवा से विरक्त करती है—मुक्त करके उसने कैसे अपने श्वसकों के जीवन से परिवार का ही अंत कर देने की कोशिश की है। हमारे लिए जिस घर का इतना महत्व है, प्लेटो के निकट यह दिग्ग-बाधा है। हम कहा करते हैं—“हर अंग्रेज का घर उसका गढ़ है”। प्लेटो का जवाब होगा—“दीवारें ब्रह्मा दो। बहुत हुआ तो उनके भीतर सकीर्ण-परिवार-स्नेह ही पनपता-बढ़ता है ; और कहीं उल्टा फल निकला तो उनसे स्वार्थ प्रवृत्तियों और रुद्ध क्षमताओं की आश्रय मिलता है। दीवारें ब्रह्मा दो और जहाँ दीवारें रही हों, वहाँ सामान्य जीवन की सुली हवा का संचार हाने दो”। इस तरह, घर की निंदा यह कह कर की जाती है कि वह एक लकीर खींचकर हमें औरो से अलग कर देता है और उस लकीर के भीतर स्वार्थ-प्रवृत्तियाँ पनपती-बढ़ती हैं ; और प्लेटो चाहता है कि हम देखें किस तरह “हर व्यक्ति दुनिया भर का साज-सामान जुटा-जुटा कर अपना घर संसार बना लेता है, और किस तरह सबसे अलग-थलग होकर अपने बोबी-धक्कों के साथ अपने निज के गुल-दु लो में डूब जाता है” (464 C—D)। प्लेटो के अनुसार यह घर गृहस्थों ऐसी जगह है जहाँ प्रतिभा की जोत बुझ जाती है, सारी क्षमियाँ सिमट-सिकुड़ कर रह जाती हैं ; पत्नी दिन-रात चौके-चूड़े की होकर रह जाती है (460 D)। “ओछेपन का बोलवाला होता है। उदाहरण के लिए गरीब अमीरों के सलबे चाटते रहते हैं। परिवार के पालन-पोषण में और घर-गृहस्थों के लिए जहरी चीजें जुटाने में आदमी की हर वस्तु परेशानी ही परेशानी उठानी पड़ती है” (465 B—C)। एतथेय में प्लेटो देखता है कि परिवार एक ओर तो स्वाय की जड़ है जो बढ़ते-बढ़ते कुटुम्ब-कलह और नगर-द्रोह का रूप धारण कर सकती है और दूसरी ओर विकास का अवरोध करने वाली शिला है जिसकी वजह से स्त्री-पुरुष जो बन सकते थे, नहीं बन पाते ; जो काम कर सकते थे, नहीं कर सकते और इस तरह से न तो वे स्वयं ‘न्यायनिष्ठ’ हो सकते हैं (क्योंकि न्याय कर्त्तव्य-पालन में निहित होता है) और न जिस राज्य में वे रहते हैं, उतों ही ‘न्यायनिष्ठ’ बना पाते हैं। जिस दिन उसका अंत होगा, वह दिन राज्य के लिए एकता का (जो अखंडी चीजों में सर्वोपरि है), व्यक्ति के लिए स्वतंत्रता का और राज्य तथा व्यक्ति दोनों के लिए न्याय के नवोदय का दिन होगा। पर एक तरह से देखें तो यह कहना भूल होगी कि प्लेटो का लक्ष्य परिवार का अंत करना है। असल में जो चीज वह चाहता है, वह है—परिवार का सुधार-संस्कार, उसके एक नए रूप की प्रतिष्ठा। अब एक अर्थ में यह कहा जा सकता है कि वह राज्य से परिवार को खत्म कर देना चाहता है, तो दूसरे, और अधिक गहरे, अर्थ में यह कहा जा सकता है कि वह राज्य में ही परिवार का समावेश कर देना चाहता है। सगता ऐसा है मानो वह कबाइली राज्य वाले पुराने जमाने में लीट जाना चाहता है जबकि नागरिकता का अर्थ होता था वधुत्व, और वह राज्य को या राज्य के शासकों को एक परिवार का और परिवार को एक राज्य का रूप दे देना चाहता है¹ ; वह तो दोनों को एकांगित

1. उत्पादक-वर्गों के पास जिस तरह व्यक्तिगत संपत्ति बनी रहती है, उसी तरह घर और परिवार भी बना रहता है। जिन कारणों से संपत्ति का साधन

कर देना चाहता है जिसमें अंत उनमें से एक का भी नहीं होगा बल्कि जिम प्रतिद्वंद्विता के कारण उनके बीच साईं पैदा होती है, उनमें निहित परस्पर-विरोध दूर होगा।

प्लेटो के तर्क-प्रवाह में दो पाराएँ या 'तरंगे' हैं—एक का संबंध स्त्रियों के उद्धार से है, दूसरी का विवाह के सुधार से। पहले तो उसने स्त्रियों के उद्धार के नाम पर (451 C—456 B) पारिवारिक जीवन की समस्या का विवेचन किया है। उसका विचार था कि स्त्रियों को घर की बहारदीवारी के भीतर रखने का परिणाम सिर्फ यही नहीं होता कि उनका विश्वास रक जाता है, बल्कि यह भी होता है कि राज्य अपने आधे सदस्यों की सेवा से लाभ भी वँटता है। पुरुष तो बटुपुर्गी प्रतिभा के दादरों की भिडि में लगे रहे हैं और उनके लिए आवश्यक है कि वे अपना धर्मोप गोमित करें और विशेषीकरण की दिशा में बढ़ें; जबकि स्त्रियों के लिए (इच्छे पैदा करने और पालने-पोसने के अलावा) कोई भी एक काम निश्चित नहीं किया गया और उन्हें सब काम करने का अधिकार मिलना चाहिए जिन्हें करने की उनमें स्वाभाविक योग्यता हो। जब प्लेटो उनके स्वाभाविक स्थान पर विचार करता है, सब सबसे पहले वह पशु-जगत के एक दृष्टांत से प्रेरणा ग्रहण करता है। पुरुषों के एक अवतरण में उसने संरक्षकों की तुलना रखवाली करने वाले कुत्तों से की थी और अब वह कहता है कि (451 C) रखवाली करने का काम तो कुत्तों और कुतिया दोनों ही कर सकते हैं। दोनों में बराबरी अंतर है और यह यह कि कुतिया कुत्ते से कुछ कमजोर होती है। दोनों की क्षमताओं का स्वभाव एक जैसा हो होता है : पसल : दोनों का प्रतिक्षण भी ए-जैसा होता है। इस प्रकार अगर हम यह दृष्टांत मान लें तो हमें स्वीकार करना होगा कि स्त्रियों और पुरुषों में ए-सी क्षमता होती है और उनके लिए ए-सा ही प्रतिक्षण जरूरी है। लेकिन, पशु-जगत से लेकर जिम दृष्टांतों की मानव-जीवन पर लागू किया जाता है, उनमें बिनात यह होती है कि पशु और मानव समरूप नहीं होते; और अगर हम मानव के नैतिक संसार को पशुओं के नीति-निरपेक्ष संसार के अनुरूप ढालने लें, तो हम या तो स्टैंडिअहस (गोष्ठे पृ० 111) की ओर पर पहुँचेंगे या रॉजिनास में कौनोबनीय की तरह (और शायिन के नैसागिक वरण-सिद्धांत के आधुनिक विकृति-कर्त्ताओं की तरह) 'जिसकी लाठी, उसकी भैंस' वाली बात मानने लग जाएंगे। प्लेटो पशु-मृष्ट के दृष्टांत का सहारा लेकर ही तर्क नहीं करता; वह मानव प्रकृति के विश्लेषण द्वारा भी अपनी बात सिद्ध करने का प्रयत्न करता है। प्लेटो यह नहीं मानता कि स्त्री-पुरुष में कोई प्रकार-भेद है। नारी पुरुष से केवल एक बात में भिन्न है—वह जननी है। और सारी बातों में वह दुर्बलतर पुरुष जैसी होती है। उसमें ये ही क्षमताएँ होती हैं जो पुरुष में होती हैं पर वेसी शक्ति नहीं होती। प्लेटो की दलील है कि किसी एक बात में भेद हो तो उसे और बातों में भी भेद का आधार बना लेना मूर्खता है। स्त्रियों की प्रकृति में ऐसा कोई भेद नहीं है जो राजनीतिक जीवन में उनके योगदान पर असर डाले (455 A—B)। और-और क्षेत्रों की तरह राजनीति के क्षेत्र में भी स्त्रियों

संरक्षकों तक ही सीमित रखा गया है, उन्हीं कारणों से स्त्रियों का साम्रा भी उन्हीं तक सीमित रखा गया है। संरक्षक-वर्ग के सदस्यों में संपत्ति के साम्रा का एक ही परिणाम और निष्कर्ष है—स्त्रियों का साम्रा।

की क्षमता पुरुषों की अपेक्षा हीनतर होती है। अनेक स्त्रियों में सरक्षकों के राजनीतिक कार्य करने की क्षमता नहीं होती जैसे कि बहुत-से पुरुषों में भी नहीं होती। लेकिन कुछ स्त्रियाँ ऐसी चारु होती हैं जिनमें संरक्षकों के वे सारे काम करने की क्षमता होती है—भले ही कुछ कम मात्रा में हो—जिनसे पुरुष संपन्न होते हैं। इन स्त्रियों को प्रशिक्षण मिलना चाहिए और इसी तरह की योग्यता वाले पुरुषों के साथ मिलकर उन्हें सरक्षकों के रूप में काम करना चाहिए। यदि ऐसा न हुआ, तो न्याय का सिद्धांत पराजित हो जाएगा और राज्य में ऐसे तत्त्व बने रहेंगे जो अपनी सहज योग्यता के अनुरूप उचित काम न कर रहे हों। हम देख सकते हैं कि प्लेटो स्त्रियों के अधिकारों के बारे में उतना उपदेश नहीं देता जितना उनके कर्तव्यों के बारे में और अगर उसका लक्ष्य स्त्रियों को घर-गृहस्थी के बंधन से मुक्त करना है, तो वह उन्हें बृहत्तर समाज की सेवा में लगाने के लिए हो है। यह राज्य के लिए स्त्रियों का उद्धार चाहता है। यदि स्त्रियों को सरक्षकत्व के हल्के काम करने का प्रशिक्षण दे दिया जाए तो राज्य की सेवा-व्यवस्था को नया चल मिलेगा और उसमें अधिक कार्यक्षमता आ जाएगी; पर, अतः इसी तरह की व्यवस्था ही सच्ची स्वतंत्रता है। इसमें नारी पुरुष-जीवन की पूर्णता में उसके साथ कंधे से कंधा मिलाकर सड़ी होती है और इस तरह अपने जीवन की पूर्णता भी प्राप्त कर लेती है।

परंतु जो योजना नारी को राज्य की सेवा में लगा देनी है, उसका जाति को बनाए रखने की भीतिक आवश्यकता के साथ किस तरह मेल बैठेगा? जो योजना नारी को परिवार के जीवन से हटा ले जाती है, उसमें संरक्षक-वर्ग के बीच विवाह की और बच्चों के जनने तथा पालने-पोसने की क्या व्यवस्था होगी? हम एक क्षण के लिए माने लेते हैं कि एकपत्नीत्व की प्रथा तब भी बचू रहती है। पुरुष-संरक्षक खुली बैरकी में एक साथ रहते हैं; उनके पास ऐसी कोई जगह नहीं होती जहाँ वे अपनी पत्नियों को ला सकें। स्त्री-संरक्षक भी इस तरह की जिदगी बिताती हैं और इसी ढंग से रहती हैं, वे अपने पतिवर्गों के लिए घर-गृहस्थी नहीं जमा सकते। ऐसी परिस्थितियों में एकपत्नीत्व का अर्थ सिर्फ यही हो सकता था कि पति अपनी पत्नी को अदन्त ही देखता¹ (चाहद अपनी बैरकी में या चाहद उसकी बैरकी में) और चूँकि वे दोनों ही राज्य के काम में लीन रहते, अतः उनमें से कोई भी बच्चों की देख-भाल न कर पाता। पर जब पति अपनी पत्नी के संसर्ग से वंचित हो जाए और पति-पत्नी दोनों बच्चों की देख-भाल न कर सकते हो तब एकपत्नीत्व-प्रथा के अस्तित्व की कोई साधकता नहीं रह जाती। इसीलिए, प्लेटो साम्यवाद व्यवस्था की ओर उन्मुख होता है जिसमें संरक्षकों की पत्नियों और बच्चों में सबका साझा रहे (456 C—466 D)। इस व्यवस्था को तरजोह देने के दो कारण थे। पहला कारण तो भौतिक है। पशु जगद के उदाहरण से संकेत मिलता है कि अगर घोड़े की अच्छी नस्ल तैयार करनी हो, तो आपको एक अच्छे घोड़े का ज्यादा से ज्यादा अच्छी घोड़ियों के साथ और एक अच्छी घोड़े का ज्यादा से ज्यादा अच्छे घोड़े के साथ सभोग करना होगा। जामरिकों की अच्छी नस्ल तैयार करने के लिए राज्य को भी इसी सिद्धान्त का पालन करना होगा। मनचाही एक पत्नी

1. स्पार्टा में तरुण पति अपनी पत्नी के पास चोरी-छिपे ही पहुँच पाता था।

ग्रहण करने की प्रथा के बजाए राज्य को ऐसी साम्यवादी व्यवस्था लागू करनी होगी जिस पर उसका अपना नियंत्रण रहे। जब सरक्षक और सरक्षितों के बंटने में साथ-साथ रहेंगे और उनके एक-दूसरे ही काम-बाज होंगे, तब स्वभावतः वे एक-दूसरे के साथ समीप भी करेंगे, पर यह संयोग नियमित होना चाहिए और इस ढंग से नियमित होना चाहिए कि राज्य का अधिक से अधिक लाभ हो। विवाह उपयोगिता-सिद्धांत के अनुरूप होना चाहिए और अगर ऐसा हुआ, तो इस अनुकूलता के कारण ही उसमें एक पवित्रता आ जाएगी (458 E)। जाति का जीवन-प्रवाह बनाए रखने की दृष्टि से विवाह सबसे ज्यादा उपयोगी तब सिद्ध होता है जब योग्यतम और श्रेष्ठतम माता-पिता योग्यतम संतति को जन्म दें। यह बात घोड़े, शिकारी कुत्तों और यासोट्य बिड़ियो—सबके बारे में सच है; और मनुष्यों के बारे में भी कुछ कम सच नहीं। इसलिए उचित आयु और नियत भोगमो में सरक्षकों और सरक्षितों में जो सबसे अच्छे हों उन्हें अस्थायी विवाह-सूत्रों में बांध देना चाहिए और इन विवाह-सूत्रों के फलस्वरूप जो संतति पैदा हो, राज्य को उसका और सिर्फ उगी का पालन-पोषण करना चाहिए। यह कोई सकरता नहीं; यह तो मकरता के बिल्कुल विपरीत है। प्लेटो संतति के उत्कर्ष के लिए गंभीर और राज्य-नियंत्रित विवाहों का स्वप्न देखता है और विवाह के उद्भूतन का तो प्रश्न ही नहीं, यह तो उसे पावनता प्रदान करने की बात सोचता है और इसके लिए वह उसे उस पावनताकारी धर्म सदाय—समाज के महत्तम धर्म—को पूरित का साधन बना देता है जिससे प्रत्येक श्रेष्ठपूर्ण और पावन राज्य का आविर्भाव होता है।

प्लेटो विवाह में जो सुधार करना चाहता है, उसका यह पहला और भौतिक कारण है और यही उसकी सुधार-योजना का पहला भाग है जिसका संबंध संतति के उत्कर्ष से है। पर, उसने जिस सुधार का संकेत दिया है, उसके नैतिक कारण भी हैं। इन नैतिक कारणों का उसकी योजना के दूसरे भाग से संबंध है। उसका नयन है कि जब इन गंभीर परिणयों-सूत्रों की श्रुति आया करेगी तो इतने विवाह हुआ करेंगे कि सरक्षकों की संख्या स्थिर और अपरिवर्तित बनी रहे। बाद में जब इन विवाहों के परिणाम-स्वरूप बच्चे पैदा होंगे तब उन्हें तुरंत ही उनकी माताओं के पास से सरकारी नियुक्त-केंद्रों में भेज दिया जाएगा और उन्हें यह कभी नहीं बताया जाएगा कि उनके माता-पिता कौन हैं। माँ को अपने बच्चे के पालन-पोषण के बारे में कुछ नहीं करना पड़ेगा, उसे यह भी कभी पता नहीं चलेगा कि उसका बच्चा कौन-सा है; बल्कि जिन माता-पिताओं का विवाह एक ही श्रुति में हुआ होगा, उन्हें यह सोचना सिखाया जाएगा कि उस श्रुति से उचित समय के बाद जो बच्चे पैदा हुए हैं, वे उन सबके बच्चे हैं और इस तरह जो बच्चे पैदा होंगे, उन सबको यह सोचना सिखाया जाएगा कि वे आपस में भाई-बहन हैं। यह व्यवस्था फिर उपयोगिता की कसौटी पर खरी उतरेगी और सर्वश्रेष्ठ संतति पैदा करने की व्यवस्था की तुलना में कहीं अधिक गंभीर अर्थ में उसके अनुरूप होगी। राज्य के लिए एकता के सूत्र से बढ़ कर और कोई श्रेष्ठ नहीं है (462 B)।

1. स्पष्ट कहा जाए, तो प्लेटोवादी राज्य के निकट सबसे बड़ा श्रेष्ठ न्याय है परंतु न्याय में एक इकाई अथवा व्यवस्था का भाव निहित होता है और प्रत्येक

जो चोख राज्य के लिए सबसे उपयोगी है और जिससे राज्य का सबसे ज्यादा भला होना है, यह यह है कि उसके सदस्य स्वयं को एक धरीर की भाँति समझें, वे जहाँ तक हो सके, एक मन-प्राण होकर कार्य करें (462 C—D); वे एक ही चीजों को अपना समझें, एक ही लोभों से प्रेम करें, और एक ही पदार्थों के लिए 'मेरा' और 'तेरा' शब्दों का प्रयोग करें। सरदाको और प्रजा के परस्पर संबंध की दृष्टि से प्लेटो के राज्य में एकरव है और यह एकरव सरसकों और पोपको का सामंजस्य है। संरक्षकों का एक दूसरे के साथ जो संबंध है, उसकी दृष्टि से भी उसमें एकरव रहना है और उसका आधार है प्रतिक्षण की अभिन्नता तथा चीजों का सामा। और अंत में, जिस व्यवस्था में व्यक्तिगत पंथकता की जगह मिली-जुली पंथकता प्रतिष्ठित हो जाए, उसके माध्यम से अगर सरदाक एक ऐसे परिवार का रूप धारण कर लें जिसमें सब एक दूसरे के सबधी हो (या समझें कि एक दूसरे सबधी हैं) तो जहाँ तक संरक्षकों का संबंध है, उसमें एकरव की प्रतिष्ठा होगी। इसके अतिरिक्त समान पंथकता की इस पद्धति से एकता की उद्भावना होगी और यह एकरा राज्य की सारी व्यवस्थाओं और सत्ताओं में सामंजस्य तथा संगति के रूप में व्यक्त होगी। पहली बात तो यह है कि यह साम्नी संपत्ति-प्रणाली की समुचित पूरक होगी। साम्नी संपत्ति को आप व्यक्तिगत परिवारों के साथ नहीं मिला सकते क्योंकि व्यक्तिगत परिवार व्यक्तिगत संपत्ति के अर्जन की प्रेरणा देता है, और जब तक परिवार रहेगा, सब तक अर्जन की भी सहज प्रवृत्ति सक्रिय रहेगी। फिर, विधियों और मुकदमेबाजी के उन्मूलन से भी इसका भेल बंद जाएगा और प्लेटो इसे अपने राज्य का अनिवार्य लक्षण बनाना चाहता था। इसका अर्थ होगा वैधिक नियमों की निर्जीव व्यवस्था की जगह पारिवारिक आचार-विचार की सजीव भावना की प्रतिष्ठा और लोग वैधिक विवशता के बजाए बंधुता तथा स्नेह के वैयक्तिक भावों से प्रेरित होकर अपने पड़ोसियों के प्रति सहज रूप से अपने कर्तव्य का पालन करेंगे (464 D—E)। जिन राज्यों के शासक एक परिवार के सदस्य होंगे, उनमें राजद्रोह का डर कभी न होगा और जिस समाज के सदस्य भौतिक चिंताओं और घर-गृहस्थों के झगड़ों से मुक्त होंगे और स्नेह तथा सहज सहानुभूति के सुखद सूत्रों में बंधे होंगे, उस समाज में सुख का वास रहेगा¹। प्लेटो की कल्पना ने जिस नए नगर की

सदस्य उसके एक अंग के रूप में कार्य करता है : और इस इकाई में जितनी अधिक एकता होगी, उनही ही आसानी से प्रत्येक सदस्य स्वयं को उस इकाई का एक अंग समझेगा और अंग के रूप में आचरण करेगा जिससे न्याय की प्रतिष्ठा हो सके। इस प्रकार चूँकि एकता न्याय के लिए आवश्यक है, अतः उसे राज्य का सबसे बड़ा ध्येय समझा जा सकता है।

1. युक्ति दी जा सकती है कि प्लेटो का सभे-सचिवियों के सबंधों के बारे में बहुत अधिक आशावादी दृष्टिकोण है। यह तो ठीक है कि घुटने पेट की ही बबते हैं पर यह भी जगविशित है कि जहाँ चार बासन होते हैं, सटकते हैं। पर, अगर हम यह मान लें कि प्लेटो का दृष्टिकोण सही है और परिवार में इतनी पूर्ण एकता है तब परिवार का अस्तित्व सार्थक हो उठता है—वह ध्येय को प्राप्त कर लेता है। अतः यहाँ प्लेटो अपने ही बात काटे दे रहा है। बहरहाल, जैसा कि अरिस्टाटल ने कहा है, उसकी तर्क-भ्रंशला में एक दोष तो पाया ही जाता है—वह मान लेता है कि जो बात संबंधियों के छोटे से दायरे के

रचना की है, वही उसके पासकों का 'घर' होगा—और किसी घर से उनका कोई सरोकार नहीं होगा। यह वचन से नहीं बल्कि बर्मे से भी उनकी 'दितृभूमि' होगी और भातृ-स्नेह के उरसाह से समान नामरिक्ता की भावना को पोषण मिलेगा।

प्लेटो की विवाह-मुधार-योजना के अनर्गत श्रेष्ठ संतति उत्पन्न करने में तत्त्व का उसके निबट उन तत्त्वों की अपेक्षा कम महत्त्व है जिनसे राज्य की एवना पुष्ट होती है। फिर भी यह तत्त्व है बड़ा दिलचस्प। प्रजनन-शास्त्र के इस सिद्धांत की कि अच्छे गुण आनुवंशिक रूप में चलते रहते हैं, पियोगनिस के कारण वाय्व में अभिव्यक्ति हुई है। "हम अच्छी नस्ल के मेढों, गधों और घोड़ों की तलाश में रहते हैं और लोगों का विश्वास है कि जो स्वयं अच्छा होता है, उसी की संतति भी अच्छी होती है"। बाद के जमाने में जेनोफॉन ने साफ्रेटीज की आनुवंशिकता की समस्या पर सोच-विचार करते दिखाया है। वह यह बताने की कोशिश करता है कि अच्छे माँ-बाप की औलाद हमेशा अच्छी क्यों नहीं होती। साफ्रेटीज की युक्ति है कि बात अच्छी नस्ल के होने से ही उत्पन्न नहीं हो जाती; यह भी आवश्यक है कि माँ-बाप दोनों अपने पूर्ण उत्कर्ष पर हों। रिपब्लिक में प्लेटो ने पशुओं, विशेषकर घोड़-घोड़ों के प्रजनन (459 E—460 E) के दृष्टांत का उपयोग करते हुए इस समस्या का वैज्ञानिक भावना से बहुत-बहुत आधुनिक जीव-वैज्ञानिक के ढंग पर सामना किया है। साफ्रेटीज की तरह प्लेटो भी यह मानता है कि अच्छी से अच्छी नस्ल से संतति का प्रजनन उसी समय कराया जाना चाहिए जब वह अपने पूरे उत्कर्ष पर हो—और इसीलिए उसने पुरवों के लिए तो अच्छे पैदा करने की आयु पच्चीस से पचपन साल तक और स्त्रियों के लिए बीस से चाबीस साल तक निश्चित की है, और यह भी नियम बना दिया है कि अगर इन सीमाओं से बाहर होने पर संयोग हो, तो अच्छा पैदा नहीं होने देना चाहिए और अगर पैदा हो जाए, तो उसे मीत के घाट उतार देना चाहिए। आधुनिक मुजननशास्त्री विधान की पंथी नहीं करता और विधान-मंडल में विवाहों की जो व्यवस्था निर्धारित की जाए, उस पर आत्म तीर से अविश्वास करता है पर इसके विपरीत प्लेटो यह बात एवढम राज्य पर छोड़ देना चाहता है और बला एव वाय्व की तरह विवाह का भी नियमन करने के लिए कम्मर बस लेता है। उसके नियमन का एक सिद्धांत हमें माल्यस की याद दिला देता है। जन-संख्या की वृद्धि यह भी नहीं चाहता—पर माल्यस की तरह उसका कारण आर्थिक नहीं और न यह डर ही है कि उसके लिए पाना-पीना नहीं जुटाया जा सकेगा। यह जन-संख्या की वृद्धि का विरोध करता है तो राजनीतिक कारणों से, अपने राज्य की राजनीतिक स्थिरता की रक्षा के विचार से। आधुनिक जीव-वैज्ञानिकों की तरह उसका विद्वान है : "समाज-संगठन का लक्ष्य होना चाहिए अनुदूलतम संख्या

वारे में सही है, उनके बड़े दायरे के वारे में भी सच होगी। दो बातें हैं, (१) वृत्त का आकार, और (२) उसका संबंध-सूत्र। प्लेटो भूल जाता है कि एवता लाने में पहले तत्त्व का कितना महत्त्व है। वह परिवार-वृत्त का तो अंत कर देता है; परंतु उसके ऊपर आधारित उन प्रेरक-हेतुओं और दायित्वों को बनाए रखना चाहता है जिनका उससे पृथक् कोई अर्थ नहीं होता।

1. गीत 1183 और क्रमशः।

2. जेनोफॉन, मेमोराबिलिया, IV. 4, § 23।

अधिकतम संख्या नहीं¹। इसी उद्देश्य को लेकर वह विवाहों की संख्या नियंत्रित करने की कोशिश करता है; इसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए वह इस बात को पंरबी करता है कि कुछ प्रतिबंध लगाए जाएं। उदाहरण के लिए, वह इस बात को बहुत बुरा समझता है कि जो लोग एक जमाने से अपाहिज हों उन्हें दवा-दारु के बत पर ज्यादा दिनों तक ज़िदा रखा जाए। अगर समोग आयु की नियत सीमाओं के बाहर हो, तो वह गर्भपात का समर्थन करता है और कुछ स्थितियों में तो वह शिशु-हत्या तक की पंरबी करता है²। किंतु कुल मिलाकर यह कहा जा सकता है कि हालांकि प्रजनन की समस्याओं में प्लेटो की दिलचस्पी है, पर इनसे कहीं ज्यादा चिंता उसे शिक्षा-समस्याओं की है। सुजनन-साधनकार प्रकृति और लालन-पालन में भेद करते हैं और प्रकृति के महत्व पर जोर देते हैं। प्लेटो का सबसे पहले और सबसे ज्यादा विश्वास सही पालन-पोषण में है और उसने इस बात पर जोर दिया है कि सही परिवेश में तर्कों पर शिक्षा का गहरा प्रभाव पड़ता है। संपत्ति के साम्यवाद की योजना की तरह उसकी विवाह-सुधार-योजना भी, शिक्षा-योजना की तुलना में, गौण है³।

प्लेटो की विवाह-सुधार की योजना पर समग्र रूप से विचार करें तो हम देखेंगे कि उसके अनेक पक्ष और अनेक प्रयोजन हैं। वह अच्छी संतान पैदा करने की योजना है वह स्त्रियों के उद्धार की योजना है; वह परिवार के राष्ट्रीयकरण की योजना है।

1. बाटेसन, बायोलॉजिकल फंड एंड स्ट्रक्चर ऑफ सोसाइटी, पृ० 21।
2. इस आखिरी बात के संबंध में रिपब्लिक का एडम का संस्करण देखिए, I. 357—60।
3. सरलता की वश-परंपरा के आधार पर बाटेसन ने प्लेटो की त्रिदर्ग-व्यवस्था को जीव-विज्ञान की दृष्टि से सही माना है और उसे अंगीकार किया है (पृ० १०, पृ० 33)। 'उत्परिवर्तन की नवीनताएं' सामने आने पर श्रेणियों की बदला-बदली हो जानी चाहिए—प्लेटो का यह प्रस्ताव भी जीव-विज्ञान की दृष्टि से ठीक है। यह और कह दिया जाए कि जहाँ प्लेटो ने रिपब्लिक में समशोल स्त्री-पुरुषों के विवाह की पंरबी की है, वहाँ उसने पॉलिटिक्स और लॉज में असमान शील वाले स्त्री-पुरुषों के विवाह का समर्थन किया है। पॉलिटिक्स में उसने तर्क दिया है (310 D) कि समान शील वाले स्त्री-पुरुषों के विवाह के परिणामस्वरूप सति भ्रष्ट हो जाती है। लॉज में उसने असमान शील वाले स्त्री-पुरुषों के विवाह का ('प्रत्येक व्यक्ति को अपने साथ के लिए अपने से विरोधी प्रकृति के व्यक्ति को ढूंढना चाहिए', 773 B) इस आधार पर समर्थन किया है कि समूचा राज्य मिश्रित स्वरूप का हो जाए। उसके विवाह-सिद्धांत में यह जो परिवर्तन हुआ है, वह उसके सामान्य राजनीति-सिद्धांत के परिवर्तन के अनुरूप है। उसने रिपब्लिक में आदर्श सविधान और आदर्श विवाह का समर्थन किया था; परन्तु दोनों रचनाओं में उसने मिश्रित विवाहों का और—जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे—मिश्रित सविधान का समर्थन किया है। एक दिलचस्प बात यह है कि लॉज में प्लेटो ने दो ऐसे उपायों की पंरबी की है जिनसे अच्छी सति पैदा करने में मदद मिल सके—एक तो यह है कि पैंतीस साल की उम्र के बाद अविवाहितों पर कर (774 A) लगाया जाए और दूसरा यह कि घर-बधू के बीच, एक तरह से स्वास्थ्य प्रमाण-पत्रों की बदला-बदली हो (771 E—772 A); (आगे अध्याय 14 (घ) से तुलना कीजिए)।

उसका उद्देश्य यह है कि सतति सुधरे ; स्त्रियों को—और पुरुषों को भी—अधिक स्वतंत्रता मिले ताकि वे अपनी क्षमताओं का अधिकतम विकास कर सकें ; राज्य में—या कम से कम राज्य के दासकों में—अधिक पूर्ण और जीवित एवता स्थापित हो। प्लेटो ने अपने सामने जो उद्देश्य रखे हैं, उनसे हम आसानी से सहमत हो सकते हैं, पर उसके साधन स्वीकार करना कुछ कठिन है ; और अन्य स्थलों की तरह यहाँ भी कोई चाहे तो प्लेटो के सिद्धांतों को स्वीकार कर सकता है, पर उनके प्रयोग को अस्वीकार। स्त्रियों के उद्धार की उसकी जो योजना है, उससे बहुतों को सहानुभूति हो सकती है ; फिर भी इस योजना के मूल में जो तर्क है, उससे अनेक टाकाएँ पैदा हो जाती हैं। आतिर, स्त्री-पुरुष में सिर्फ़ मही भेद नहीं कि पुरुष बोज़ डालता है और स्त्री बच्चे को गर्भ में धारण करती है, या अमर मूल भेद यही हो, तब भी उनसे और अनेक भेद पैदा हो जाते हैं जो बड़े गहरे हैं। स्त्री का स्त्रीत्व कोई अलग-थलग चीज़ नहीं होती कि बस एक उसी नाते वह पुरुष से भिन्न है। उसका समूचा व्यक्तित्व इससे प्रभावित होता है। स्त्री प्रकृत्या परिवार का प्राण होती है और यह बात भूलने का मतलब है परिवार का प्राणांत। प्लेटो यह मोल चुकाने के लिए तैयार है। प्रकृति से ही उसका अपना एक विशिष्ट कार्य है और यह कार्य शिशुपालन-केंद्र को सौंपना वह हमें दा अस्वीकार करेगी। उसके बच्चों को बड़ा होने में सबी समय लगता है। पालन-पोषण के बिना उनका काम नहीं चल सकता (और इस दृष्टि से दूसरे पशुओं के बच्चों के साथ उनकी तुलना नहीं की जा सकती)। इसीलिए यह काम उसके लिए हमें सा जिदगी भर का काम रहेगा¹। अविवाहित नारी समाज के उन्मुक्त वर्ग में उत्तर सकती है, विवाहित स्त्री का जीवन-कर्म उसके लिए तैयार रहता है और निश्चय ही राज्य की सच्ची नीति यह नहीं कि मातृत्व का अंत कर दिया जाए, बल्कि यह है कि उसे एक विशिष्ट कार्य माना जाए, समाज के प्रति एक देन माना जाए। इसी में न्याय की सिद्धि है और इसी के द्वारा भी सामान्य जीवन में अपनी स्थिति ग्रहण करती है और अपनी स्थिति के अनुरूप काम करके न्याय की सिद्धि करती है²।

प्लेटो की अस्थायी और राज्य-नियंत्रित विवाहों की जो योजना है, उसके बारे में भी बहुत हद तक यही बात बही जा सकती है। माँ-बच्चे के संबंध की तरह पति-पत्नी के संबंध का भी आजीवन महत्व होता है। यह असंभव है कि स्त्री-पुरुष बस सभोग के लिए ही एक-दूसरे से मिलें और फिर अपनी-अपनी राह चल दें। हो सकता है कि उनके मिलन का मुख्य प्रयोजन यही हो पर जैसा कि अरिस्टाटल ने कहा है, अतः वे 'जीवन-मंत्रों' के लिए एक-दूसरे से मिलते हैं। दोनों के समान हित में स्थायी दिलचस्पी ही उनके परिणय-सून का आधार बनती है और जीवन को सही दिशा में ढालने वाले जो अनेक प्रभाव हैं उनमें से एक है सच्चे विवाह की मैत्री या स्थायी

1. तुलना कीजिए, अरिस्टाटल, पॉलिटिक्स II., 5, § 24, 1266, b 4.

2. यहाँ सायद यह कहने की जरूरत न हो कि इसका स्त्री के मताधिकार से कोई संबंध नहीं है (वह बिल्कुल अलग विषय है)। इसका संबंध तो प्लेटो की इस योजना से है कि स्त्रियाँ पूरी तरह से राजनीतिक जीवन और कार्य-कलाप में लीन हो जाएँ।

आध्यात्मिक संयोग । जब प्लेटो अच्छी संतति पैदा करने के लिए काम-प्रेरणा पर राज्य के नियंत्रण की बात सोचता है, तब वह इस प्रेरणा को एक अवास्तविक अमूर्त धारणा का रूप दे देता है । यही नहीं, वह व्यक्ति को भी एक साधन मात्र बना देता है और सो भी जीवन के एक ऐसे पक्ष में जहाँ व्यक्ति सबसे अधिक सहज रूप में स्वतः साध्य होने का दावा करता है । जहाँ व्यक्तित्व का भाव सबसे प्रखर होता है, जहाँ संपूर्ण मानव—उसकी देह और प्राण, विवेक और भावना, सारे विचार, सारी वासनाएँ, सारे मुख, और वह सब-कुछ जिससे देह की भूख-भ्यास मिटती है ; अपनी तृप्ति चाहते हों, वहाँ वह व्यक्तित्व के एक मूल अधिकार का निषेध कर देता है¹ । लेकिन यह उतने महत्व की बात नहीं, प्लेटो की मूल आलोचना तो इस बात को लेकर होगी कि उसने विवाह-भोज के सच्चे स्वरूप के प्रति न्याय नहीं किया है—और न उसने परिवार के नैतिक मूल्य-महत्व और आवश्यकता को ही समझा है । अरिस्टाटल की पॉलिटिक्स और एथिक्स में इसका सहानुभूति से विवेचन हुआ है । वह एक सदिग्ध श्रेय के लिए जमी-जमाई सस्या को उखाड़ देता है और एकता के नाम पर आचार्यों के उस विद्यालय का ही विध्वंस कर देता है जिसमें कर्तव्य का पाठ अधिक आसानी से पढ़ा दिया जाता है क्योंकि वहाँ स्नेह का पुट रहता है, और व्यक्तिगत भावना का आलोक रहता है । पर, हम देखेंगे यह प्लेटो की विशेषता है कि राज्य की ज़म्बावरदारी करते-करते सस्याओं के प्रति उसकी भीड़ें टेढ़ी हो जाती हैं और शायद यह उसके राजनीति-दर्शन की सामान्य आलोचना है कि वह अनेकता में एकता की स्थापना पर्याप्त रूप से नहीं कर पाता ।

1. प्लेटो के पास भावना के लिए कोई जगह नहीं । वह उसे कठोर उपयोगितावाद की कसौटी पर कसता है । सिम्पोजियम के लेखक में यह बात अजब सी लगती है । सुंदर अगर उपयोगी नहीं तो और क्या है ?

(ग) रिपब्लिक में साम्यवाद का सामान्य सिद्धान्त

साम्यवाद की समूची योजना के अंतर्गत चाहे वह साम्यवाद सपत्ति का हो या विवाह का, यह धारणा पाई जाती है कि आध्यात्मिक बुराइयों का जिन भौतिक दशाओं से संबंध होता है, उनका अंत करके आध्यात्मिक बुराइयों को दूर करने की दिशा में बहुत धुल किया जा सकता है। यह बात हमेशा याद रखनी चाहिए कि प्लेटो की चिकित्सा में आध्यात्मिक आहार-संयम पहला और मुख्य उपचार है, पर भौतिक पदार्थों की निर्मम दृश्य-त्रिया भी उसका एक साधन है। चूंकि आध्यात्मिक बुराइयों के साथ भौतिक दशाएँ गुपी होती हैं, इसलिए प्लेटो को लगता है कि भौतिक दशाएँ आध्यात्मिक बुराइयों का कारण हैं और चूंकि कारण का अंत करना, कार्य का अंत कर देना है, अतः वह जीवन की भौतिक दशाओं का आमूल सुधार करने की दिशा में प्रवृत्त होता है। प्लेटो को आशा है कि वह लोगों को जीवन की एकदम भिन्न, भौतिक और बहिरंग परिस्थितियों में रहने के लिए विवश करके उनमें परस्पर, एकदम भिन्न भावना और भिन्न मनोवृत्ति पैदा कर सकेगा। अरिस्टाटल ने इस धारणा की जो आलोचना की है, उसका सार बहुत सरल है। आध्यात्मिक रोगों के लिए आध्यात्मिक औषधियों की जरूरत होती है। व्यक्ति को सत् की शिक्षा दीजिए और वह अपने भीतर के सत् से उन्हीं भौतिक दशाओं को जो पहले बुराई से घिरी हुई थी, श्रेय की ज्योति से जगमगा देगा। भौतिक दशाएँ सहवर्त्ती होती हैं, कारण नहीं होतीं, वे सत्रिय शक्तियों के रूप में नहीं अवसरों के रूप में हैं। अवसरों से बिलबाड़ करना बुरा है। वह बुरा ही नहीं, वह आदमी को बिगाड़ता है, कमजोर करता है। लोगों को 'नोन, तेल, लकड़ी' की विपदा से मुक्त करने का अनिवार्य रूप से यह मतसब नहीं हो जाता कि वे स्वतंत्र, आत्मिक जीवन जीने लायक हो गए हैं, और यह दाक तो कोई भी कर सकता है कि जिस जगत्-जाल में हम सबके जीवन फँसे हुये हैं क्या उससे भौतिक आवश्यकता पूरी होने के साथ-साथ नैतिक प्रशिक्षण भी नहीं मिलता और जैसा कि प्लेटो का विचार है, क्या उसके लोप हो जाने से 'ओलंपिक विजेताओं' के जीवन के बजाए 'सूकर-जीवन' का आविर्भाव तो न होगा ?

प्लेटो के चिंतन में कुछ-कुछ मध्ययुग के तत्त्व हैं, संसार और उसके प्रलोभनों के प्रति कुछ-कुछ साधु-संन्यासियों का सा डर है। वह दुनिया से भाग कर किसी एकांत कुटी में शरण नहीं लेता। 'सेनोप्स के नगर'* से उसे इतना प्रेम है कि वह उसे छोड़कर स्वर्ग में स्थित किसी नगर को नहीं पाना चाहता। उसका वक्तव्य तो यह यही चाहेगा कि उस नगर के वर्तमान ढाँचे को तहस-नहस करके उसे अपने मन के अनुकूल ढाल से। फिर भी, इस मानव-संसार के प्रति उसके मन में असंतोष का भाव है... जैसे अरिस्टाटल ने यह भावना है कि हर चीज की उसके उत्कृष्टतम रूप में व्याख्या की जाए और फिर जीवन से जो कुछ मिल सके उसे हसी-खुशी स्वीकार किया जाए—यह विश्वास करते हुए कि—

अशिव में भी शिवता का लेल—निरंतर विद्यमान है;
जहाँ हो सदैविवेक का हस, वही बय—नीर-सीर का शुद्ध ज्ञान है।

इस तरह, व्यक्तिगत संपत्ति के प्रलोभनों के बावजूद अरिस्टाटल ने इस आधार पर उसकी साधकता सिद्ध की है कि वह व्यवहार का आधार है और नैतिक कर्म का साधन, और इस तरह परिवार को चाहे कितनी सीमाएँ हों; उसने यह दर्शा देकर परिवार की साधकता प्रमाणित की है कि वह आचरण की पाठशाला है और राज्य की भूमिका। प्लेटो पर यह आरोप आसानी से लगाया जा सकता है कि वह भौतिक साधनों से आध्यात्मिक लक्ष्य की सिद्धि चाहता है और घुराई के अवसर दूर करने के प्रयत्न में वह अच्छाई के अवसर भी दूर कर देता है। फिर भी, प्लेटो ने इस विषय का जो विवेचन किया है, वह एकपक्षीय है और प्लेटो के विचारों में अर्ध-सत्य ही निहित है। आखिर, यह तो एक भयंकर भूल है कि मन को उसके भौतिक परिवेश से स्वतन्त्र समझ लिया जाए या यह निर्विरोध दृष्टिकोण स्वीकार कर लिया जाए कि 'समाज-सुधार में सबसे मूल शक्ति है—चरित्र'। सेक्सपीयर ने यह कहा कि अशिव में भी शिवता विद्यमान रहती है पर उसने प्रकृति की भी बात कही है—

प्रकृति झूठ जाती है अपने परिवेश में,
जो—रजक के हाथ सदा भर जाते रंग में।

यह सोचना अक्सर एक दबियाँसुसी सतक हो है कि चीजों में परिवर्तन की कोई जरूरत नहीं होती और चीजों के प्रति हमारे मन का जो दृष्टिकोण होता है, उसी में गलती होती है। जीवन की बाहरी चीजों का अस्तित्व चेतना में होता है

* सेनोप्स यूनान की पुराण-कथा का एक विशिष्ट व्यक्ति है जिसके बारे में समझा जाता है कि वह एटिका प्रदेश का पहला नरेश या और उसने एथेंस नगर की स्थापना के साथ-साथ सभ्य जीवन का समारंभ किया था। उसे श्रेय दिया जाता है कि उसने विवाह प्रथा की नींव डाली, नर-वलि के रिवाज का अंत किया और अपनी प्रजा को देवी-देवताओं की विधिवत् पूजा-अर्चना करना सिखाया। लक्षणा से 'सेनोप्स के नगर' का अभिप्राय है कोई भी समुन्नत सामारिक नगर।

और मनुष्य के लिए उनका इसके सिवाय कोई अस्तित्व नहीं कि वे उसकी चेतना में बसी होती हैं। यदि वे उसकी चेतना में बसी हुई हैं, तो वे उसके आत्म का अंग हैं और आत्म-निर्णय का अभिप्राय है उस आत्म का निर्णय जिसकी वे अंग हैं। अपनी अंतर्वस्तु में भिन्न आत्म-चेतना का अस्तित्व नहीं हो सकता और अगर उस अंतर्वस्तु में ऐसी बाहरी चीजें शामिल हैं, जो बुरी हैं, तो निर्णयकारी आत्म उनके अनुरूप ही निर्णय करेगा। अगर हम प्लेटो के साथ न्याय करना है, तो हमें उसकी सिद्धान्त का यह वास्तविक सत्य समझना होगा कि मन अपने परिवेश के साथ अपना सामंजस्य करता है। मूर्ख परिवेश में वह मूर्ख हो जाता है और अमूर्ख परिवेश में अमूर्ख। हम यह कह सकते हैं कि मन बुरी चीजों में सँ घुल कर सच्ची चीजें ग्रहण कर सकता है। पर, प्लेटो ने इनके विपरीत जिम साथ का अनुभव किया था, यानी यह कि बुरी चीजें अपनी बुराई को छान मन पर डालती हैं, वह भी भुना नहीं देना चाहिए। हो सकता है उसने परिवेश के प्रभाव का अतिरिक्त ध्यान किया हो, पर हमें बोलना चाहिए कि वहीं हम उसके प्रभाव को घटाने न दें। सामाजिक परिस्थितियों का चरित्र पर असर पड़ता है और व्यक्तिगत संपत्ति के कुछ ऐसे रूप तथा पारिवारिक जीवन की कुछ ऐसी विशेषताएँ भी होती हैं जिनसे मन का विकास कृत्रिम हो जाता है और वह भटकने लगता है। अगर हम प्लेटो की आलोचना करने की हिम्मत करें भी तो हमें इन बातों की कि बुरे परिवेश के बुरे असर में उसका विश्वास था, उनकी आलोचना नहीं करनी चाहिए, जितनी इस बात की कि वह कुछ ऐसी चीजों को बुरा मानता था जो प्रकृति बुरी नहीं होती। रिपब्लिक के जो तत्त्व हमें बुरे लगते हैं, उनका खोज भी तो एक ऐसी उदार आस्था की संवेदनशीलता ही है जो संपत्ति के नामूर और पारिवारिक स्वायत्तता के भुन जैसी बुराइयों से बहुत पीड़ित है। इसमें मदेह नहीं कि वे बुराइयाँ थी पर, फिर भी वे उन संस्थाओं की मूल तत्त्व नहीं थी जिन्हें उन्होंने विकृत कर दिया था¹।

स्पष्ट है प्लेटो के दृष्टिकोण में कुछ प्रतिनिधिता का तत्त्व भी निहित था। वह मानता है कि संस्थाएँ मन की उन्नत होती हैं, फिर भी उसने सभ्य जीवन की अनेक संस्थाएँ अस्वीकार कर दी हैं। यह बात असंगत लग सकती है और सहज ही यह प्रश्न सामने आता है कि जो विचारक संस्थाओं को मन की उद्भावनाएँ समझता हो और जो उन्हें अपनी बुद्धि की धारणाओं के बल पर ही अस्वीकार कर सकता हो, वह उन्हें क्यों अस्वीकार करे। यह ऐसा प्रश्न है जो बुद्धिमान सुधारकों को हमेशा

1. जिस तरह प्लेटो के बारे में यह कहा जा सकता है कि उसमें पर्याप्त सुसंयोजन नहीं है (पृ० 261, पा० टि० 1), उसी तरह उसके बारे में यह भी कहा जा सकता है कि उसमें पर्याप्त आदर्शवादित्व नहीं है। यथार्थ बुराइयों के प्रति वह इतना सजग है और उनसे इतना पीड़ित है कि वह परिवार जैसी संस्था के उज्ज्वल पक्ष को और उसके समग्र महत्त्व को नहीं देख पाता। अरिस्टाटल कम संवेदनशील और अधिक तटस्थ होते हुए भी परिवार और फिर संपत्ति तथा नाटक के दशन का निरूपण कर सका है, पर प्लेटो जो मानो दर्शन के निरूपण में ही खो गया था, इन चीजों की मीमांसा ही करते-करते रह गया है।

अपने आप से पूछना चाहिए और उसे यह सोच कर जरा भी दुःख न होगा कि जिन संस्थाओं का निर्माण, संचारण और अनुमोदन अनेक पीढ़ियों के बुद्धि-बल से हुआ हो, उनका वह अपनी बौद्धिक धारणाओं के बल पर विरोध कर रहा है। पर वह एक प्रश्न का सामना दूसरे प्रश्न से कर सकता है। क्या ये संस्थाएँ सही मन की उद्भावनाएँ हैं—ऐसे मन की जो उपयुक्त साधनों के सहारे सच्चे साध्य की ओर बढ़ रहा हो। सत्य की तरह भूल भी जड़ तक पहुँच सकती है और अन्तर देखा गया है कि जब सशक्त बुद्धि के विचारों के पीछे प्रबल इच्छा-शक्ति और लाक्षणिक व्यक्तित्व का बल होता है, तब ये मुकाबल बिना किसी सच्ची परीक्षा या विवेचन के ही समूचे राष्ट्र के जीवन में समा जाते हैं। इतिहासकार देखा है कि वे राष्ट्र के जीवन में प्रवेश पा गए हैं और जम गए हैं, उसे एकदम उनकी पवित्रता में विश्वास हो जाता है, और जो लोग उनका विनाश करना चाहते हैं, वह उन पर आरोप लगाता है कि उनमें इतिहास-बुद्धि की कमी है और वह भूल गए हैं कि "वर्तमान की जड़ें अतीत में फैली हुई हैं"। फिर भी, दार्शनिक को यह जिज्ञासा करने का अधिकार है कि उनका कैसे आविर्भाव हुआ, वे किस अधिकार से आविर्भूत हैं और उनसे मन के किस तत्त्व की अभिव्यक्ति होती है; और जो उत्तर मिले, उनसे अगर उसका सतोष न हो, तो उसे यह सुमाने का पूरा हक है कि उनकी अगर किन विचारों की स्थापना होनी चाहिए थी, किन को अस्तित्व का अधिकार मिलना चाहिए था और मन के किस तत्त्व की अभिव्यक्ति होनी चाहिए थी। परंतु इतिहास को कुछ तो सम्मान मिलना चाहिए और प्लेटो उसे कोई सम्मान नहीं देता। वह उसकी बहुत सारी गतिविधि को गलत करार दे देता है और उसकी जगह अपने विचारों का आरोप कर देता है कि क्या होना चाहिए। अरिस्टाटल की आलोचना में कौशल है, वह नीरस है। "हम भूलें नहीं कि हमें सुदीर्घ अतीत और विगत वर्णों के साक्ष्य की ओर भी ध्यान देना चाहिए—अगर ये चीजें सही और ठीक होंगी, तो उस समय लोगों की नज़रों से ओझल न रह जाती"।¹ पर, सब बात यह है कि क्या होना चाहिए—इस धारे में प्लेटो के विचार हमेशा परिवर्तित युग की ऐसी नई बातों का संकेत नहीं देते जिनकी खोज न की गई हो, बल्कि वे तो सुदूर अतीत की ऐसी पुरानी बातें हैं जिनकी याद अब भी बनी हो। प्रतिक्रिया के तत्त्व की हम चर्चा कर आए हैं, हम पूर्वजोद्भव (atavism) तत्त्व को भी चर्चा कर सकते थे। प्लेटो की दृष्टि में 'विकासितापूर्ण' राज्य उबर से पीड़ित है। यह जरूरी है कि उसका कुछ रक्त निकास दिया जाए और उसकी शुद्धि कर दी जाए। उसमें सादगी लानी चाहिए। इससे प्लेटो का अभिप्राय यह है कि जो फालतू तत्त्व न्याय-भावना के अनुरूप नहीं हैं, उन्हें हटा देना चाहिए जिससे सारी इकाई में अनुरूपता आ सके। इसलिए उसे फिर सादगी की स्थिति में ले आया जाता है, पर अब जिस सादगी की उल्लिख होती है, अपूर्ण अवस्था में वह दूसरी सादगी प्रमाणित होती है और इस

1. पॉलिटिक्स, II. § 5, § 16 (1264, a 2); VII.10, § 8 (1329, b 33) से भी तुलना कीजिए। "जिस चीज की खोज ही चुकी है, हमें उसका ठीक-ठीक उपयोग करना चाहिए और जो चीज नहीं है, उसे दूँद निकालना चाहिए"।

तब यह लगता है कि प्लेटो पीछे सौटकर आगे का मार्ग ढूँढ़ रहा है। यह एक ऐसा उदाहरण है मानो कोई खेलक प्रयोग करते समय अपने ही सच्चे सिद्धांत में तोड़-मरोड़ करने लगा हो और ऐसा लगने लगता है कि जब साम्राज्य को 'ग्रीन-नगर' में सच्चे और स्वस्थ प्रतिरूप का साक्षात्कार हुआ, तब उसमें ध्वंस न था, वास्तविकता थी। यह प्रवृत्ति बार-बार उभरी है। संगीत सरल वाद्य यंत्रों द्वारा सरल धुनों की सरल और सीधी अभिव्यक्ति तक सीमित है? चिंतन और जटिलता का तत्त्व लुप्त हो गया है और राग को जगह वाद्य यंत्र ने ले ली है¹। प्लेटो के बिब्रिया-मिथ्रान में आदिम तत्त्व स्पष्ट है और जब हम घटते हैं कि चिकित्सक का यह कथन है कि वह असाध्य रोगियों को मर जाने दे, तब उन जगहों का स्मरण हो आता है जो यूरो को भूला रख-रख कर मार डालता है²। प्लेटो ने जिस साम्यवादी व्यवस्था का सुझाव दिया है, उसमें एक बार फिर आदिम तत्त्वों का न मिलना अचमक है। हम पहले यह जानें हैं कि ई० पू० पाँचवीं सदी के यूनान में लोग नरतत्त्वों के अध्ययन से अपरिचित न थे; और हम देख चुके हैं कि यह विद्वान सभारण है कि आमूल परिवर्तनवादी विचारक कभी-कभी कहा करते थे कि 'प्रवृत्ति-पुत्रों' में सामाजिक पुनर्निर्माण के संकेत मिल जाते हैं। यूनान का प्राचीन काल में कभी जो स्वरूप रहा होगा उसी स्वरूप के प्रतिनिधि आज के युग में ये 'प्रवृत्ति-पुत्र' लगते हैं। इसी तरह लगेगा कि प्लेटो यूनान की उसका वक्षपन देखकर उसका फिर से गठन करना चाहता था। रिपब्लिक में साम्यवाद के मूल में न केवल स्पर्द्धा की पचायती भोजन व्यवस्था है, न केवल स्पर्द्धा की विवाह-प्रथाएँ हैं³, बल्कि स्त्रियों के सानों का भी मोटा-बहुत ज्ञान है जो आदिम जातियों में प्रचलित था और सभ्यता के सानों के भी कुछ संकेत हैं जो ग्राम-समुदाय में विद्यमान था। प्लेटो ने अपने आदर्श राज्य की एकता की जो धारणा प्रस्तुत की है, उस तक में प्रतिक्रिया का कुछ तत्त्व दिया हुआ है। यह एक कयादली या वनागत राज्य है जो रक्त-संघर्ष के आधार पर एकता के सूत्र में बँधा हुआ है। प्लेटो पर कालक्षेप (anachronism) का या इतिहास को विवृत करने का आरोप लगा देना और यह तर्क देना आसान है कि यह धुलू तो यहाँ से करता है कि राज्य की एकता आधिक स्वार्थ के उस भाव पर आधारित है जो उसका अन्तिम और सचेत घटक है और अब तक पहुँचते-पहुँचते वह एकता को बहुत्व के उस भावनात्मक बंधन पर आश्रित मान लेता है जो उस एकता का पहला

1. मून में पाइब्रोच (Pibloch) शब्द है जिसकी जेम्स एसन के आधार पर वेन्स्टर ने निम्नलिखित परिभाषा की है, "पर्वतीय पवन जो उस विविध राग के उपयुक्त होता है जिसकी संगीतकार या तो अभिव्यक्ति करेगा या शमन"।
2. प्लेटो के इस सुझाव में यह सिद्धांत निहित है कि व्यक्ति को अपने आप में, अलग से जीवन का अधिकार नहीं होता। व्यक्ति को जीवन का अधिकार उस नागरिक के रूप में होता है—जो राज्य की सेवा कर सकता हो। प्लेटो के विचार और उसके आवश्यक संशोधन के लिए ग्रीन के प्रिंसिपल्स ऑफ पॉलिटिकल ऑर्गनाइजेशन, पृ० 157, § 154 से तुलना कीजिए।
3. कुछ दृष्टियों से स्पर्द्धा में जो उस सुदूर अतीत के चिह्न मिलते थे जिसे अन्य यूनानी राज्य पीछे छोड़ चुके थे।

अनगड और अचेत रूप होती है। प्लेटो ने अपना विवेचन आर्थिक प्रेरणा-हेतु को सामने रखकर तार्किक आधार पर आरंभ किया है, ऐतिहासिक आधार पर नहीं—इसलिए इस तरह का तर्क ठो गलत होगा; पर इस आरोप में इतनी सचाई जरूर होगी कि कबीले की ओर सौटने से ऐतिहासिक दृष्टि की विफलता का संकेत मिलता है।

प्लेटो ने जिन साम्यवादी योजना का सुझाव दिया है, उससे अनेक चरम प्रथम सामने आ जाते हैं। मानव-स्वतंत्रता और वैयक्तिकता के साथ क्या उसकी गति बैठ सकती है या वह इस तरह की वैयक्तिकता का अंत कर देती है? दार्शनिक निरपेक्षतावाद (philosophic absolutism) की जिस व्यवस्था पर वह आधारित है, क्या वह व्यक्तिगत अधिकारों की व्यवस्था के अनुकूल है? क्या—जैसा कि अरिस्टाटल ने कहा है—प्लेटो राज्य के अत्यधिक एकीकरण द्वारा भ्रातृत्व की बेदी पर स्वतंत्रता को, और दार्शनिक-शासकों की प्रतिष्ठा करके कुसलता की बेदी पर सभ्यता को निछावर नहीं कर देता? प्लेटो का यह लक्ष्य अवश्य है कि कोरे व्यक्तिवाद का नाश कर दिया जाए, 'जिसकी लाठी उसकी भैंस' उक्ति में अधिकारों की जो धारणा निहित है, उसको खल देने वाले व्यक्तिगत अधिकारों का नाश कर दिया जाए और मनचाहा काम करने के अर्थ में स्वतंत्रता का निषेध कर दिया जाए। दूसरी ओर, उसका निश्चय ही यह उद्देश्य है कि वैयक्तिकता की रक्षा का आश्वासन हो नहीं दिया जाए, बल्कि वास्तविक अर्थ में उसका विनाश किया जाए और उसके साथ ही अभीष्ट अधिकारों और स्वतंत्रता का भी उन्मूलन किया जाए। हम देख ही चुके हैं कि व्यक्ति, वास्तव में, योजना का एक भाग होता है और 'संपूर्ण' का एक अंग होगा। सत्तार की साध्यपरक धारणा में व्यक्ति की इसी तरह की धारणा निहित है। यह सत्तार इकाइयों का सघात नहीं, एक समन्वित संपूर्णता है, समग्र योजना है—इसलिए व्यक्ति अपने आप अलग से खड़ा नहीं रह सकता। एक संपूर्णता में वह अपने नियत स्थान पर खड़ा होगा और संपूर्ण के अंतर्गत किसी योजना में अपनी भूमिका निभाएगा। इस धारणा के आधार पर स्वतंत्रता का अर्थ होगा—इस भूमिका को अबाध रूप से निभाने की स्वतंत्रता; व्यक्ति के अधिकारों का मतलब उन परिस्थितियों से होगा जो इस भूमिका को निभाने के लिए जरूरी हों, और ये परिस्थितियाँ उसे मिलनी ही चाहिए ताकि वह अपनी भूमिका उचित रीति से निभा सके। निश्चय ही प्लेटो इस अर्थ में स्वतंत्रता और इस तरह की परिस्थितियाँ पाना चाहता है। साम्यवाद की सारी की सारी व्यवस्था का उद्देश्य व्यक्ति को ऐसी हर चीज से आजाद कर देना है जो उसे राज्य की योजना में अपना उचित स्थान लेने से रोकती हो। उस व्यवस्था का उद्देश्य है इन परिस्थितियों की सिद्धि—दूसरे शब्दों में, उन अधिकारों का आश्वासन जो उस योजना में उसके काम के ठीक-ठीक संपादन के लिए आवश्यक हैं। पर, इसका यह जवाब दिया जा सकता है कि यह साध्यपरक धारणा व्यक्ति को छोटा बना देती है और उसे संपूर्णता के एक भाग के पहलू से ही केंद्रित कर देती है और उसी दायरे में काम करने देती है। इसके विपरीत, हमारा यह उत्तर हो सकता है कि वह व्यक्ति को छोटा नहीं बनाती, उसका प्रसार और विस्तार करती है।

व्यक्ति की रुचियाँ जितनी व्यापक होती हैं, उतना ही व्यापक उसका स्वल्प होता है और उस समय व्यक्ति संकीर्णतम होता है जब वह अपने आप में सीमित हो, उसके अपने में परे कुछ हित न हो; और वह व्यापकतम तब होता है जब उसका अस्तिर एक भाग के रूप में होता है और वह उसी रूप में काम करे और अपने आप को उस सपूर्ण समुदाय के हितों से अभिन्न कर ले जिनका वह भाग है। जितना विनाश वह अंगी होगा जिसका अंग बनकर व्यक्ति काम कर सके; जितनी विविध व्यक्ति की रुचियाँ होंगी, उतना ही बड़ा उसका व्यक्तित्व होगा। जीवन की आदर्शोक्ति यह कहो जा सकती है, "आप अपनी मर्त्री की परिधि जितनी बढ़ा सकें, बढ़ाएँ और दक्षिण में जितनी विविधता ला सकें, साइए।"¹

इसलिए, जरूरी नहीं कि भ्रातृत्व की निष्ठा के लिए स्वतंत्रता का बलिदान किया जाए; बल्कि भ्रातृत्व के सहारे तो मानव अपनी शक्तियों का सभ्य अधिक पूर्णता और इसीलिए सबसे अधिक स्वतंत्रता के साथ उपयोग कर पाता है। जब व्यक्ति के साथ इस तरह का बर्ताव किया जाता है माना यह समाज का एक भाग हो, तब अधिकार नष्ट नहीं होते; व्यक्ति को अधिकार प्रदत्त है समाज का सदस्य होने के नाते; और वे समाज द्वारा निर्मित एक प्रकार की परिस्थितियाँ हैं जिनमें रह कर व्यक्ति अपने सामाजिक कर्तव्यों का पालन कर सके। माध्यमिक धारणा 'अधिकारों के सपूर्ण सच्चे सिद्धांत की नींव है'² क्योंकि उसमें व्यक्ति की यह धारणा निहित है कि वह समाज का सदस्य है, वह उगी साध्य का पाने के लिए प्रयत्नशील है और इस काम की सारी परिस्थितियाँ उसे सुलभ हैं। प्लेटो का विश्वास था और उसने गुण के नाम पर अपने पक्ष में इस भाग्य की पुष्टि की प्रस्तुत की है कि उसके दर्शन में न तो व्यक्ति का बलिदान किया गया है और न स्वतंत्रता का या अधिकारों का। उसका कहना है कि उसका संरक्षक मुझे थे यानी वे राज्य में अपने नियत स्थान पर काम करके अपनी वैयक्तिकता को निर्वाण और पूर्ण अभिव्यक्ति की उस भावना का परितोष प्राप्त करते थे, जिसे यूनानियों ने प्रसन्नता (यूदाइमोइया)

1. "भाइयो, मेरी निश्चय ही स्वर्ग है और मेरी का अभाव नरक। मेरी जीवन है और उसका अभाव मृत्यु। आप इस धरती पर जितने काम करते हैं, वे सब मेरी की भाँति ही तो करते हैं। जिस जीवन-दीप का आधार मेरी है, वह हमेशा-हमेशा ज्योति देगा और जब वहन में लोपो का जीवन-दीप धरती पर बुझ चुका होगा, तब भी इस मेरी-मूल से बँध हुए आप में से एक-एक व्यक्ति का जीवन-दीप प्रेम की ज्योति से जगमगाएगा। (विलियम मारिस, एट्रोम ऑफ ज्ञान बुल)। "किसी समग्र का अंग न होना का अर्थ है कुछ भी न होना और यहाँ मेरी स्थिति है और जब तक मैं समाज के किसी एक भाग में इस तरह से नहीं समा जाता कि मेरा काम ही समूची इकाई को सहारा देना हो जाए, तब तक मैं अपने आप को इसी रूप में समझूँगा। (डॉने, बाल्टन की कृति साइफ में उद्धृत एक पत्र के आधार पर)। पीछे पृ० 206, पा० टि० 1 से तुलना कीजिए।

2. ग्रीन, प्रिंसिपल ऑफ पॉलिटिकल ऑन्सिगेशन, पृ० 57, § 39।

महा है¹। उसका कहना है कि 'अगर राज्य यथोचित होगा तो व्यक्ति का अपने आप दिवास होगा और वह अपने साथ ही और सब का भी हित करेगा' (497 A)। तब, जहाँ तक व्यक्ति की स्वतंत्रता का संबंध है, प्लेटो के साम्यवाद में दोष वहाँ है ? माना कि प्लेटो ने व्यक्तिवत्ता की टीक समझा है और (समाज के सदस्य के रूप में व्यक्ति के जबाब वार्थ-कलाप की परिस्थितियों के रूप में) अधिकारों की भी ; तब क्या उसके सोचने में कोई गलती नहीं ? वह सही सिद्धांतों से चलता है ; पर क्या उनमें प्रयोग में वहाँ दोष नहीं हो सकते, जिन कि अग्रिम हुए है ? इसमें दो दोष दिखाई पड़ते हैं। पहली बात तो यह है कि यह सब है कि 'आत्म' का विस्तार होना चाहिए और दूसरी शास्त्र-प्रशास्त्राएँ फैलनी चाहिए। पर, यह भी सब है कि उसकी एक जड़ होनी चाहिए। रबियों का व्यापक प्रसार बाढ़नीय हो सकता है—पर वह प्रसार तब तक फैलार है जब तक उसे सशक्त व्यक्तिवत् और व्यक्ति की सजग भावना का आधार न मिले। जब तक हमारे सामने आत्म-भावना का वह आधार न हो, तब तक रबियों के प्रसार में कुछ नहीं रसा और उसका फल भी कुछ नहीं। प्लेटो की भूल यह है कि हमारा ही बात सोचने में वह नोब की भुला बैठा है, कि वह आत्म-विस्तार की कंशिया में यह भुला बैठा कि उसमें गभीरता विद्यमान होनी चाहिए²। प्रायः देखने में आता है कि उसी मानस की रचियाँ बड़ी विविध और व्यापक होती हैं जिसमें न न तो प्रभाव डालने की समझा होती है और न अपनी व्यक्तिवत्ता ही ; और व्यक्तिवत् की सशक्त भावना चौथे परोपकार की अपेक्षा वही आगे बढ़ जाती है और दुनिया का अधिक भला कर सकती है—भले ही उस व्यक्तिवत् की रबियों का क्षेत्र सकीर्ण हो। एक प्रकार के प्रसार का दूसरे प्रकार के संकीर्ण से समन्वय करना होगा और इसलिए हमें सबसे पहले अपने आपकी अलग-अलग व्यक्तियों के रूप जानना-समझना होगा। इसके बाद ही हम भेद-भावना से ऊपर उठ सकेंगे और समझ सकेंगे कि हम एक बृहत्तर व्यवस्था के अंग हैं और बृहत्तर साध्य के साधक। जब प्लेटो संपत्ति और परिवार का उन्मूलन करता है, तब वह अपने आपकी अलग-अलग व्यक्तिवत् की रूप में जानने-समझने की इसी शक्ति को मण्ट करता है क्योंकि संपत्ति और परिवार किसी भी सचेत व्यक्ति-भावना के आवश्यक आधार होते हैं।

इस तरह, प्लेटो के साम्यवाद का एक दोष यह है कि वह बिल सच्ची आत्म-भावना को जगाना चाहता है, उसी के आधार को मण्ट करके वह उसकी सभावना का अंत कर देता है। वह व्यक्ति की सोचने, समाज के सदस्य के रूप में काम करने और सामाजिक इच्छा की अभिव्यक्ति करने का अधिकार दानी आवश्यक परिस्थिति नहीं देता क्योंकि वह व्यक्ति के लिए उस सबका निषेध कर देता है जो उसके चिन्तन और बर्मे भाव की तथा किसी भी इच्छा की अभिव्यक्ति की आवश्यक

1. क्या आदर्श राज्य के सरक्षक सचमुच 'सुखी' हैं—यह एक और प्रश्न है। (तुलना नीचिए, पीछे अध्याय 10 क ; आगे अध्याय 11 ब)।
2. नेदरलैंड्स ने इसे यो कहा है, प्लेटो नियम-भावना के गुणों से इतना अभिभूत है कि उसने यह भुला दिया है कि "नियमों में आत्मा नहीं होती"।

परिस्थिति होती है। प्लेटो के चिन्तन में एक और जो दोष देखा जा सकता है वह उसकी माँग है कि व्यक्ति राज्य से निचले स्तर की किसी व्यवस्था या योजना से अपने आप को अभिन्न नहीं करेगा। यह मान्यता इतनी ऊँची है कि मनुष्य उग तक नहीं पहुँच सकता। हर व्यक्ति अपने आपकी एक अपेक्षाएँ निम्नी योजना और संकुचित व्यवस्था से अभिन्न कर लेता है और बँसा किए बिना रह नहीं सकता। यह व्यवस्था या योजना है—परिवार। यह सही है कि राज्य एक सप है और हममें से हर एक उसका अंग है पर यह भी सच है कि वह सपों का सप है और हममें से हर कोई इन सपों का अंग है। अरिस्टाटल ने यही महान् पाठ पढ़ाया है। फिर, यह भी सच है कि राज्य मन की उपज है, कि वह बहिरंग संगठन में मन का मूल स्वरूप है। पर, यह सच नहीं है कि राज्य की एकता बड़ी बात है जो एक अकेले मन की एकता, या यह कि एक ही संगठन में मन का मूर्तीकरण होना चाहिए—‘एक और अविभाज्य गणराज्य’ में।

अगर हम यही दृष्टिकोण इरीनार नर ने जो प्लेटो ने सुनाया है और राज्य को एक सावयव जीव के रूप में मान लें यानी एक ऐसी सर्वांगपूर्ण इकाई मान लें जिसके अंग एक साम्य की सिद्धि के साधन हों, तब हम इन तरह की आलोचना का अर्थ और महत्व उदादा अच्छी तरह समझ सकेंगे। हम तरह की सर्वांगपूर्ण इकाई का प्रतिनिधि आम तौर से मानव-शरीर को माना गया है जिसके अंग जीवन-रक्षा के लिए इकाई के सदस्यों की तरह होते हैं। राज्य की सावयव जीव के रूप में मानना प्रावश्यक भी है और महत्वपूर्ण भी—प्रावश्यक इसलिए है कि राज्य में जो एकता पाई जाती है उसकी गहरी भूमक इससे मिल जाती है; महत्वपूर्ण इसलिए है कि इससे राज्य की एकता के उन गूढ़े विचारों का प्रतिहार हो जाता है जिनके अनुसार यह एकता मूलतः एक वैधिक धारणा है और उसका स्वरूप एक सबिदे का फल। राज्य की सावयव जीव विषयक धारणा आधुनिक राजनीति-विज्ञान में जीव-विज्ञान से ग्रहण की गई है और वह सबिदा की उस वैधिक धारणा के विरुद्ध है जिसका हॉब्स और लॉक जैसे विचारकों ने प्रतिपादन किया है—टीक बैठे हो जैसे प्लेटो ने अपने साम्यवाद से इसी तरह की धारणा ग्रहण की और उसे सीक्रिटों के

1. “जब हम एक सावयव जीव की बात करते हैं, तब हमारा अर्थ होता है—(1) कि वह एक ऐसी सजीव रचना है जो अलग-अलग तरह के अनेक भागों से बनी है; (2) कि अपनी विभिन्नता के कारण, ये भाग एक दूसरे के पूरक और परस्पर आश्रित हैं; (3) कि इसके फलस्वरूप उस जीव का स्वास्थ्य इस बात पर निर्भर होगा कि प्रत्येक भाग अपना उचित कार्य पूरा करे। राज्य एक सावयव जीव नहीं होता, वह तो एक सावयव जीव की तरह होता है। वह सावयव इसलिए नहीं होता कि वह भौतिक ढाँचा नहीं होता, मानसिक ढाँचा होता है—यानी वह समान उद्देश्य की सिद्धि के लिए विभिन्न मनों का संघोग होता है। परन्तु, यह मानसिक ढाँचा सावयव जीव जैसा इसलिए होता है कि ... समान उद्देश्य की पूर्ति इस बात पर निर्भर होती कि अलग-अलग भाग अपने अन्योन्याश्रित काम पूरे करें” (पॉलिटिकल थॉट इन इंग्लैंड फ्रॉम स्पेंसर टु टुडे, पृ० 107)।

रुढ़िवादी दृष्टिकोण के विरोध में प्रस्तुत किया। प्लेटो की तरह, आजकल राज्य के सावयव जीव-रूप पर जो बल दिया जाता है, वह उचित ही है और शुभ है। सविदावरक धारणा राज्य को एक व्यापारिक साझेदारी का रूप दे देती है जिसके सदस्यों को एक दूसरे से बाधने वाला सिर्फ एक ही सूत्र होता है—स्वार्थ का ऐच्छिक सूत्र। इन सदस्यों ने मानो अपने-अपने घन को एक व्यापारिक सस्या में लगा दिया है जिसे वे राज्य कहते हैं; और वे सोचते हैं कि इससे उन्हें लाभ होगा और अगर वे देखते हैं कि इससे उन्हें कोई लाभ नहीं होता—उदाहरण के लिए, सोफिस्टों का विचार था कि 'सर्वम' का इससे कोई लाभ नहीं होता—तो वे अपना रूपया सस्या में से बापस ले सकते हैं और ले लेंगे¹। इसके विपरीत सावयव दृष्टिकोण के अनुसार यह मूल ऐच्छिक नहीं होता, अनिवार्य होता है। उससे हम यह सबक सीखते हैं कि राज्य की एकता न तो हाथों से बनती है और न वह हाथों से टूटती है; वह तो मनुष्य के स्वभाव और मनुष्य की आवश्यकताओं का अनिवार्य परिणाम होती है। उससे हम सीखते हैं कि जैसे शरीर के अंग गिराव को नहीं छोड़ सकते, वैसे ही राज्य के सदस्य राज्य को नहीं छोड़ सकते और राज्य का विघटन जितना उसका अपना मरण है, उतना ही उसके सदस्यों का भी है। इस दृष्टिकोण के अनुसार जिस तरह व्यक्ति का इन रूप में राज्य से संबंध हो जाता है कि राज्य व्यक्ति के स्वभाव का फल और उसके अस्तित्व का अनिवार्य तरंग होता, इसी तरह व्यक्ति का व्यक्ति से और नागरिक का नागरिक से संबंध हो जाता है। एक ही इकाई के सदस्य होने के नाते नागरिकों का एक-दूसरे से घनिष्ठ संबंध होता है। जैसे एक अंग में पीड़ा होने पर शेष अंगों में भी पीड़ा-सी होने लगती है, उसी तरह एक वर्ग की दरिद्रता और अधोगति से शेष वर्गों का जीवन भी अभावमय हो जाता है² और इस तरह घनिष्ठता की सदस्यों के लिये यह जरूरी हो जाता है कि वे स्वयं अपने ही कल्याण के

1. रिप्लेवदान्स ऑन फ्रेंच रैबोसूदान में वर्क द्वारा व्यक्ति विचारों से तुलना कीजिए। "हमें यह नहीं समझना चाहिए कि राज्य बिचं या कौकी, कपड़ा या तम्बाकू या ऐसी ही किसी और छोटी-मोटी चीज के व्यापार में साझेदारी का करार है, इसमें अधिक कुछ नहीं—ऐसा करार जो किसी मामूली-से अस्थायी हित की पूर्ति के लिए किया जाए और किसी भी पक्ष की सनक पर मग कर दिया जाए"।
2. प्लेटो और अरिस्टाटल के बिचन में सावयव जीव-विषयक धारणा जिन रूप में व्यक्ति हुई है; उसमें एक दोष है—उसमें उन अंगों की कल्पना की गई है जो शेष शरीर के जीवन के साधन तो हैं पर उनके भागीदार नहीं। फिर भी, राज्य की सावयव जीव-विषयक धारणा के आधार पर प्लेटो ने यह तर्क दिया है कि जिस प्रकार जीव में एक अंग का दूसरे के साथ सही अनुपात होना चाहिए और सब अंग बल-बल-समग्र इकाई के अनुकूल होना चाहिए, वही ऐसा न हो कि कोई एक अंग बहुत अधिक बढ़ जाए और बाकी अंगों को नुकसान पहुँचाए, उसी तरह राज्य में एक वर्ग का दूसरे के साथ सही अनुपात होना चाहिए और सारे वर्गों का सामग्रस्य इस प्रकार होना चाहिए कि वे समग्र इकाई के कल्याण में योग दे सकें (रिपब्लिक, (420 D)। पर, इस धारणा का दूसरा पक्ष अधिक महत्वपूर्ण है। (अध्याय 9-छ) से तुलना कीजिए)।

लिए दुर्बल गदस्यों की शिक्षा और सहायता दें। स्वार्थ और आहस्मिक संबंध को हटाकर उसकी जगह प्रतिष्ठित होती है लोकमंगल और जीवन एकता की धारणा।

प्लेटो के चिंतन में लोक-मंगल की भावना प्रखर रूप में पाई जाती है। उसने अपने संरक्षकों में जिस गुण की कल्पना की है, वह है उनकी सत्ता के प्रति सजीव चेतना। उसकी दृष्टि में एकात्मता का बहुत अधिक महत्त्व है। "जिससे राज्य में एकात्म की स्थापना होती हो, उससे बढ़कर श्रेय और किसी चीज में नहीं है" (462 B)। किन्तु उस पर यह आरोप लगाया जा सकता है कि सावयव जीव-व्ययक धारणा को वह बहुत ज्यादा खींच तो गया है और "राज्य में एकात्म स्थापित करने के बारे में उसने अति कर दी है"।

राज्य के सच्चे सावयव सिद्धांत में वह बात माननी पड़ेगी कि सावयव जीवों के वर्गों की विशेषताएँ कुछ हद तक राज्य में भी मिल जाती हैं और अन्य किसी वर्ग की अपेक्षा राज्य इस वर्ग के अधिक निश्चित है, फिर भी उने पूरी तरह इस वर्ग में नहीं रखा जा सकता¹। सबसे पहली बात तो यह है कि अगर राज्य की सावयव जीव मान लिया जाए तो भी वह एक ऐसी सत्ता होगी जिसके अंगों में इच्छा विद्यमान होती है, उस इच्छा के साथ उसकी अभिव्यक्ति की मांग भी होती है और उस मांग के साथ व्यक्तिगत संपत्ति का दावा भी होता है जो इस अभिव्यक्ति को रूप देने के लिए आवश्यक आधार होता है, आवश्यक माध्यम होता है। दूसरे, राज्य ऐसा सावयव जीव होता है जिसके अंग अन्य सावयव जीवों के भी अंग होते हैं। उदाहरण के लिए वे परिवार के सदस्य होते हैं और परिवार ऐसी सावयव सत्ता है जिसका सम्पूर्ण राज्य के साम्य से हीम भले ही हो, पर जिसे राज्य के साम्य की वेदी पर निष्ठावर नहीं किया जा सकता। परिवार जैसी किसी सावयव सत्ता का, जो मानव प्रकृति की एक महत्वपूर्ण आवश्यकता पूरी करती हो, विनाश नहीं किया जाना चाहिए—भले ही पहले-पहले देखने पर वह राज्य की सावयव एकता के लिए घातक लगती हो। पर, प्लेटो के सिर पर राज्य का भूत सवार हो गया था और इस तरह सवार हो गया था कि वह आग की तरह था जो जो कुछ भी राखेतर है, उस सबको जलाकर साक कर देता है²। आग किसी भी चीज को अछूना नहीं छोड़ती; वह

1. जो सावयव सिद्धांत पूरी तरह जीव-विज्ञान पर आधारित हो, उसके दायरे में राज्य का नैतिक पक्ष नहीं आता और न वह उसे स्वीकार करता है। यहाँ नैतिक पक्ष का मतलब यह है कि राज्य ऐसा समाज है जिसके धारण सचेत भाव से स्वतः श्रेय की धारणा की ओर बढ़ रहे हों। प्लेटो का सावयव सिद्धांत साम्यवाद पर आधारित है। अतः, उसमें इस तरह की कोई स्वीकृति नहीं है और उसने सावयव जीव के वर्गों का जिस रूप में भावना किया है, उसमें राज्य का एक ऐसा पहलू आ गया है जिसे हर्बर्ट स्पेंसर का सावयव सिद्धांत अपने दायरे में न ले सका था।

2. इस संबंध में प्लेटो स्पार्टा की भावना के प्रति सच्चा था "जहाँ व्यक्ति और राज्य के बीच या तो संघर्ष ही नहीं और अगर भी, तो वे भी यात्रिक उप-विभाजन के अधीन मात्र बन गए थे"। ऐसे में स्थिति दूसरी थी और हम देखेंगे कि अरिस्टाटल एथेंस के प्रति सच्चा था।

भी राज्य की सावयव एकता के संदर्भ में किसी अपवाद को सहन नहीं कर सकता था। यह मनोदृष्टि प्लेटो में सिद्धांततः ही ललित होती हो—तो बात नहीं। विश्व-इतिहास के विभिन्न युगों में, मानव-जाति के ब्यार्थ जीवन में, इसकी बहुत बड़ी भूमिका रही है। सोत्रहर्षी सदी और फ्रांसीसी क्रांति के अधिकांश युग की यह विशेषता है कि उसमें राज्य को ही एकमात्र सावयव सत्ता माना गया है और उसके गौरव की बेदी पर और सब सावयव सत्ताओं को भेंट चढ़ा दिया गया है। धर्म-मुधार-आंदोलन (Reformation) को प्लेटोवादी कहना अप्रासंगिक भले ही लगे, पर अपने एक पहलू में वह आंदोलन राज्य के केंद्रीकरण के उस आम आंदोलन का भाग था जिसने राज्य के अस्ताव और सारे संगठनों को या तो नष्ट कर दिया या राज्य के चरणों में भुका दिया। यह एक ऐसा आंदोलन है जिसकी झलक लूथर में भी मिलती है और मेकियावेसी में भी; और ये दोनों ही उस आंदोलन के अग्रदूत हैं¹। इस आंदोलन ने एक ओर तो चर्च के संगठन पर प्रहार किया और उस मध्य-युग से बदला लेने की कोशिश की जिसमें चर्च को रानी के आसन पर बिठाकर राज्य को उसकी चेरी बना दिया गया था। दूसरी ओर उसमें पुरानी मध्ययुगीन सत्ताएँ बह गईं। उदाहरण के लिए इंग्लैंड में सायर और हंज़ेड नामक संघों का अंत हो गया और उनकी जगह राज्य के मनोनीत व्यक्तियों ने ली। फ्रांसीसी क्रांति में फिर केंद्रीकरण के आंदोलन का यही असर दिखाई पड़ता है। १७८९ की क्रांति ने प्राचीन शासन-व्यवस्था (ancien regime) के अयोग्य निरंकुशतावाद का अंत कर उसकी जगह गणराज्य के आततायी स्वेच्छाचारी शासन की स्थापना की और जिस चर्च की स्थापना की और जिस चर्च को राजतंत्र ने वार्षिक स्वतंत्रताओं* के नाम पर अपने चरणों में भुका देने की कोशिश की थी, उसका 'एक और अविभाज्य गणराज्य' ने विनाश कर दिया। चर्च से उसकी संपत्ति छीनने के पक्ष में जिस सत्ते का उपयोग किया गया था, वह महत्वपूर्ण है: चर्च एक निगम है जो अपनी आय के कारण राज्य की एकता के लिये खतरनाक है²।

यहाँ हम एक महत्वपूर्ण समस्या पर आते हैं और वह है सर्वों के साथ राज्य के संबंध की समस्या। पिछले बर्षों में लोगों के मन पर यह समस्या बहुत छाई रही है और गिर्यर्क के प्रभाव से सर्वों के वास्तविक व्यक्तित्व, सहज उद्भव और विकास

1. ट्रोडस्के, पॉलिटिक, 1. 89।

* मूल में Gallican liberties शब्द है। इसका संकेत उन अधिकारों से है जिनका फ्रांस का रोमन कैथोलिक चर्च उपभोग करता था। ये अधिकार राज्य-शक्ति के विरोध में पड़ते थे और फ्रांस के मरेशो ने अपनी सत्ता बढ़ाने की खातिर चर्च के इन अधिकारों को नष्ट करने का प्रयत्न किया।

2. चर्च के प्रति फ्रांसीसी सरकार की नीति से और हाल के वर्षों में सत्य-विधि के निर्माण से यही बात स्पष्ट होती है। फ्रांस में (जब तक राज्य सर्वों का पंजीयन न कर ले और उन्हें लाइसेंस न दे दे, तब तक) सर्वों के प्रति आपत्ति करने की प्लेटोवादी परंपरा रही है, पर, इंग्लैंड में अरिस्टाटल के सिद्धांत का अनुसरण करने की ओर राज्य के अतर्गत अनेक सर्वों और समुदायों का स्वतंत्र अस्तित्व स्वीकार करने की प्रवृत्ति रही है।

तथा निहित अधिकारों के बारे में बहुत कुछ कहा गया है¹। यूनानी जगत की विधि और व्यवहार में संस्थाओं की वास्तविक स्थिति क्या थी—यहाँ इसका सवेत दे देना तर्क-श्रुतता की दृष्टि से भी उचित होगा, और स्तेदो को समझने के विचार से भी। यूनान के आम नगरों में कुल और कबीले जैसी संस्थाएँ थी जो सामान उपासना-पद्धति के आधार पर मण्डित थीं और जिनके पास सामे की जमीनें तथा अन्य संपत्ति थी।

“इनमें से प्रत्येक समाज एक जीवित प्राणी है और वह तब तक बना रहता है जब तक उसके सदस्यों में भाई-भारे की भावना रहती है। स्वयं राज्य इन समाजों में सबसे अधिक व्यापक होता है और उनका दायरा सबसे बड़ा होता है। उसके अलावा और उसके अधीन जो समाज हैं, अगर वह उनकी रक्षा नहीं कर सकता और उन्हें बनाए नहीं रख सकता, तो उसके अपने अस्तित्व का भी कोई प्रयोजन नहीं रह जाता। व्यक्ति-नागरिक अपने आपको अनेक छोटे-बड़े कृत्यों का सशय मम भ्रमा है ... प्रत्येक समाज में जो प्राण-नरक पाया जाता है, वही यूनानियों के लिए किसी देवता का सगुण रूप धारण कर लेता है, या यह कहना उपादा सही होगा कि चूँकि वह जीवित होता है, अतः उसे दिव्य सम्मान जाता है और हम प्रकार उसे सप्यक्ताव सम्मान जाता है और अंत में व्यक्ति कहा जाता है।”

अस्तु, यूनानी इस विचार तक तो कभी नहीं पहुँच सके कि निगम विधि-व्यक्ति (juristic person) होता है। पर जिस तरह मध्ययुगीन मठ अपने दृष्ट साधु-संत के व्यक्तित्व में और उसके माध्यम से अपनी वैयक्तिकता की सिद्धि करते थे, उसी तरह यूनानी भी संघ को उसके देवता के रूप में और उसके माध्यम से एक व्यक्ति समझते थे। इस तरह, हात्ताकि एथेन के पुराने कुल और कबीले सगोत्र-संघों के रूप में तीन रहे थे, फिर भी उनका अस्तित्व बना रहा क्योंकि वे व्यक्ति थे या उनका देवता व्यक्ति था और उन्हें नष्ट करने का सिर्फ एक ही उपाय था—उनकी हत्या। जब क्लीस्थेनीज के दिनों में डेमों का जन्म हुआ, तो हात्ताकि वे स्थानीय और कृत्रिम इकाइयाँ थी, फिर भी उनका जल्दी से एक पंथ बन गया और उनके पास एक अपना खजाना तथा धन-संपदा भी हो गई। इन तरह वह केवल प्रशासनिक विभाजन न रहा, बल्कि एक संप्राण समाज बन गया जो नागरिकों की पंजी रखा था, सीनेट के लिए उम्मीदवारों का चुनाव करता था और ऐसे अनेक काम करता था जो एटिका के जीवन में डेमों की करने पड़ते थे। कुनों, कबीलो और डेमों में उन धार्मिक-संस्थाओं को जोड़ देना चाहिए जो नए देवता या उपासना-पद्धति के आधार पर पंथा हो गई थी। डायोनीसियस का अपना संप्रदाय था और बाक्रियस-संस्कारों के अपने दायरे थे। अंत में, शिल्पियों और व्यापारियों की संस्थाएँ थीं जो

1. तुलना कोजिए, पॉलिटिकल थ्योरी ऑफ़ द मिडिल एज, मेटर्सड द्वारा अनूदित (= दास इयूट्रो जेनोस्तेनस्चाफ्टसरेह्ट, III. C. 2, § 11) और जोहाननी एस्पूसियस। फिगिस, चर्चें।

2. विलामोवित्ज, स्टार्ट उंड मेसेसस्चाफ्ट डेर ग्रीचेन, पृ० 48।

अकेली गिहंडे न होकर वीर या देवता के आधार पर संस्था बन सकती थी और इस तरह से उनका स्वरूप भी सचेत समाज का सा हो सकता था¹। ये सब ऐसी बातें हैं जिनकी प्लेटो के दर्शन में हमें शायद ही कोई भूलक मिले, पर अरिस्टाटल के सिद्धांत में इन तथ्यों को स्वीकृति मिली है और उसने कबीलों और डेमों के लोगों के बारे में कहा है कि उनका रूप ऐसी संस्थाओं का है जो राज्य के अनिवार्य भाग हैं। अरिस्टाटल ने परिवारों और गाँवों को भी राज्य के संघटक सदस्य कहा है²।

जिस तरह, प्लेटो के मन में राज्य की एकता का भाव दृढ़ता के साथ जमा हुआ है, और उसकी वजह से वह अन्य किसी संस्था को सहन करने के लिए तैयार नहीं, उसी तरह वह ऐसे किसी व्यक्ति-सदस्य को भी स्वीकार नहीं करता जो राज्य की सेवा करने लायक न हो। समाज-सेवा हो एकमात्र मंत्र है : राजनीतिक व्यवस्था में बेकार लोगों के लिए कोई जगह नहीं है। राज्य की सेवा में हर तत्त्व का उपयोग होना चाहिए—जिस तत्त्व का उपयोग नहीं हो सकता और जो सेवा करने के योग्य नहीं है, वह 'अभ्यायो' तत्त्व होता है और उसका अंत होना चाहिए। नागरिक के ऊपर राज्य के उत्कट दावे की यह जो भावना है, उससे रिपब्लिक की अनेक विशेषताओं का स्पष्टीकरण हो जाता है। इससे अपाहिजों के प्रति प्लेटो के दृष्टिकोण की व्याख्या हो जाती है (पीछे खंड-स देखिए)। वह सेवा नहीं कर सकता—इसलिए प्यादा अच्छा यह है कि वह मर जाए। यहाँ समाज-सेवा के क्षेत्र में कार्य-कृतता का स्वर इतना तीव्र है कि हमारे आधुनिक दिन में उसे सहन नहीं किया जा सकता और राज्य की सावयव धारणा का यह प्रयोग हमें विकृत लग सकता है। हम इस तरह का तर्क करने लगते हैं कि चूंकि राज्य सावयव दृष्टि से एक है, इसलिए उसे चाहिए कि वह अपने दुर्बल सदस्यों को अपने साथ लेकर चले, अपने सामान्य जीवन की पूर्णता से उनके दोषों और अपूर्णताओं का निवारण करे और यह भरोसा रखे कि ऐश्वर्य और कृपा का संयोग होने से उसके जीवन में अधिकाधिक पूर्णता आएगी क्योंकि जो सदस्य विशेष योगदान कर सकते हैं, उन्हें मान्यता और सहायता मिलती है। इसके विपरीत, प्लेटो यह बहस करने के लिए तैयार है कि चूंकि राज्य एक सक्रिय सावयव सत्ता है, अतः हर सदस्य को चाहिए कि वह योग्यतापूर्वक अपना काम करे और भार का जो हिस्सा उसके हिस्से में आए उसे ढोए—या फिर हट जाए। विशिष्ट कार्य की धारणा उसे कठोर बना देती है; दया की झूठी भावना के फेर में पड़कर वह न्याय के गुण में कमी नहीं आने दे सकता। उसने एक से अधिक बार कहा है कि नर मधुमक्खियाँ* वास्तविक राज्यों का अभिशाप है और यह सकल्प किया है कि उसके राज्य में नरमधुमक्खियों के लिए कोई जगह न होगी। उसने स्त्रियों की मुक्ति का जो प्रतिपादन किया है, उसका आधार यही है; क्योंकि इस युक्ति से स्त्री-जाति—

1. बिलामोविस्ज, स्टार्ट उंड गेसेलेस्चाफ्ट डर प्रीचेन, पृ० 48, 51, 114। सोलोन की संस्था-विधि के संबंध में पीछे पृ० 64 देखिए।

2. एथिक्स VIII, 2, §§ 5—6 (1160, a 18—28); पॉलिटिक्स, 1. 2, § 8 (1252, b 28) और 1, 3, § 1 (1253, b 2—3)।

* निकम्मे लोग।

जो नर-मधुमक्खियों का जीवन व्यतीत करने के लिए मजबूर थी, वामवाजी मधु-मक्खियों का रूप ले लेती है। पुनः, प्लेटो का कना के प्रति जो दृष्टिकोण रहा है उसका भी यह एक आधार है। स्पष्टतः कना समाज-सेवा की एक पद्धति होनी चाहिए और इसलिए उसे किसी स्पष्ट सामाजिक प्रयोजन की पूर्ति करनी चाहिए। अंत में, वह उसके साम्यवादी सिद्धांत का भी एक कारण है क्योंकि साम्यवाद उन बाधाओं को दूर करने की पद्धति है जो समाज के सबसे ऊँचे और सबसे उत्तरदायी अंगों में अच्छी से अच्छी और भरपूर सेवा के जोन को ठंडा कर देती है।

प्लेटो कुछ-कुछ राजनीतिक रहस्यवादी है जिसने भेद के तथ्य के विरुद्ध विद्रोह का शब्द उठाया है। रहस्यवादी की तरह वह चाहता है कि पूर्णता का प्रेमी अपने प्रेमपात्र के साथ—संरक्षक राज्य के साथ—इस तरह एकापार हो जाए कि अनन्यता-सिद्धि की कोशिश में उसकी प्रत्येक सत्ता का सोप हो जाए। अरिस्टोटल के दृग्न चपन में अथाह ज्ञान की अभिव्यक्ति हुई है। "राज्य की जिस एकता को उगने तक चींड़ी से बढ़कर माना है, वह एकाता कुछ-कुछ ऐसी ही है जिसका अरिस्टोफेन्स ने सिम्पो-सियम में यह कहकर उल्लेख किया है कि प्रेमातिरेक के वश प्रेमी यह चाहते हैं कि साथ-साथ जाए-पड़े और दो की जगह एक हो जाएँ और इस स्थिति में यह चारूरी हो जाता है कि वे दोनों या उनमें से कोई एक मिट जाएँ¹।" आखिर, किसी सप के अस्तित्व का प्रयोजन एकता ही नहीं हो सकता। वह तो एक गुण है जो अपने साध्य तक पहुँचने के लिए किसी भी संप में होना चाहिए। और यह साध्य है उस सप के जीवन की समृद्धि और पूर्णता (अरिस्टोटल ने इसे आरम-निर्भरता कहा है)। इस समृद्धि की सिद्धि तब होती है जब विभिन्न अंग अपना अलग-अलग योगदान करें और इसके लिए चारूरी है कि वे अपनी भिन्नता बनाए रखें; और पूर्णता की सिद्धि तब होती है जब प्रत्येक सदस्य अपने नियत स्थान पर रहते हुए अपनी सक्ति का उपयोग करे। संप-भाव के मा एकता की इस भावना के बिना सक्ति का यह सोता नहीं फूटेगा पर जब तक जीवन की यह पूर्णता और समृद्धि सध्य न बनेगी तब तक संप-भाव की स्थिति भी बेसी ही होगी जैसे कोई निष्प्राण काया। सबसे अच्छा समाज वही है जो अपने हर सदस्य को याद दिलाता रहे कि उसका कर्तव्य अपने आपको समाज-सेवा में लगा देना है पर इसके साथ ही जो स्वयं यह याद रखे कि उसका अपना कर्तव्य यह है कि अपने हरेक सदस्य की समस्त सक्तियों को उभारे और उसकी सभी संभावनाओं को जगा दे। मूल सत्य है व्यक्ति की आत्मा; और समाज-हित की बात

1. प्लेटो हर प्रकार की समता का उपयोग सत्रिय सेवा में करने के लिए कितना उत्सुक है—इसका एक उदाहरण हमें लॉज (794 D—795 C) में मिलता है जहाँ उसका आग्रह है कि लड़कों और लड़कियों को दोनों हाथों से काम करने की शिक्षा मिलनी चाहिए ताकि वे अपने धनुषों, गोकर्णों और बरछियों का राज्य की रक्षा में अधिक से अधिक कारगर ढंग से उपयोग कर सकें।
2. अरिस्टोटल, पॉलिटिक्स, 4, § 6 (1262, b 9—13)। एकता के प्रति प्लेटो का उल्लाह रिपब्लिक, 462 A—E में सबसे अधिक मुखर हुआ है।

सोचते हुए भी, समाज-सेवा के साधक जुटाने के बजाए अगर कोई आत्मा की समस्त अंतरंग शक्तियों को जमाने की बात सोचे तो ज्यादा अच्छा है ।

पर प्लेटो एकदम राजनीतिक रहस्यवादी किसी भी तरह नहीं है । यह कहना उचित नहीं है कि वह एतता को सब चीजों से बढ़कर महत्त्व देता है । उसका चरम आदर्श है न्याय और न्याय का अभिप्राय है किसी विशिष्ट कर्म का संपादन । न्याय में अनेक बातें निहित हैं । उसमें यह निहित है कि प्रत्येक अंग को बेरोकटोक अपना काम करने की आजादी है; और इसीलिए प्लेटो ने अपने संरक्षकों के बारे में कहा है कि उनका आवश्यक काम है स्वतंत्रता का निर्माण करना और केवल उन चीजों को ग्रहण देना जिनसे इस सक्ष्य की पूर्ति में सहायता मिले (395 B—C) । फिर, इसमें सुख भी निहित है—यह सुख जो सही छात्रों की पूर्ति में निरत व्यक्ति की सचेत भावना से उत्पन्न होता है और इसीलिए प्लेटो ने अपने नगर के बारे में यह भी कहा है कि उसकी स्थापना उनके सब नागरिकों के लिए सुख सुलभ करने के प्रयोजन से हुई है । अंग में, एक ऐसी योजना के अर्थ में उसमें एकता की बात निहित है जिसके अंतर्गत और जिसकी त्रियान्विति के लिए हर अंग अपना अलग-अलग काम करता है; और इसीलिए उसने कहा है कि एकता का सूत्र ही विधिकर्ता का मुख्य सक्ष्य है और राज्य का महत्तम श्रेय (462 B—C) । पर, यह स्पष्ट है कि जिस एकता का अस्तित्व न्याय की छातिर होता है वह अनेकता के रूप में ही विद्यमान हो सकती है । वह अलग-अलग कार्यों में लगे हुए अलग-अलग अंगों की एकता होनी चाहिए; और प्लेटो के राज्य की संपूर्ण रचना, जिसमें तीन वर्ग हैं और इन वर्गों के अलग-अलग तीन काम हैं इस तथ्य के अनुरूप है । आखिर, प्लेटो अनेकता में एकता की छररत समझता है और हमें याद रखना चाहिए कि जब वह निरपेक्ष और निषिद्ध एकता पर जोर देता है, तब उसके मन में जो एकता होती है, वह अंग की एकता होती है, अंगी की नहीं । उसका लक्ष्य सरसक है और शासक-वर्ग के रूप में उनकी पुष्क सत्ता बनाए रखने के लिए वह इतना उत्सुक है कि उनमें आपस में अपना-सोरी का अंत कर देता है और साथ ही उनका राज्य के साथ तदाकार भी । दूसरी ओर परिणाम यह निकलता है कि सरसक राज्य-रूप ही जाते हैं । तीसरे वर्ग का प्रायः लोप हो जाता है । सामान्य साम्यवादी स्थवस्था में सहायकों का पूर्ण संरक्षकों में विलय हो जाता है और भेदरहित एकता का स्वर तीव्र हो उठता है । अगर हम इस तथ्य पर जोर दें तो हम अरिस्टाटल के शब्दों में प्लेटो पर राजनीतिक रहस्यवाद का आरोप लग सक्ते हैं । अगर हम रिपब्लिक के पूर्ववर्ती भाग और मूल योजना पर जोर दें, तो हम देखेंगे कि यह आरोप आतिपूर्ण और निराधार है । यह तो संतुलन का विषय है और प्लेटो के हर पाठक को स्वयं ही यह संतुलन स्थापित करना चाहिए ।

प्लेटो और यूनान के राज्य

- (क) रिपब्लिक—एक आदर्श
- (ख) आदर्श के आलोक में वास्तविक राज्यों का मूल्यांकन
- (ग) पहली विकृति—घनिकतंत्र
- (घ) दूसरी विकृति—अल्पतंत्र
- (ङ) तीसरी विकृति—लोकतंत्र
- (च) अंतिम विकृति—निरंकुश-तंत्र
- (छ) न्याय और अन्याय : अंतिम निर्णय
- (ज) प्लेटो और सर्व-हेलेनवाद
- (झ) नोट—टिमाएस और क्रिटियास

प्लेटो और यूनान के राज्य

(क) रिपब्लिक—एक भादर्श

रिपब्लिक स्वप्न-लोक है, वह मेषमालाओं के बोध में बसा हुआ नगर है, वह डूबते हुए मूरज के किरण-जाल की छटा है जो सपना को एक घंटे के लिए दिखाई पड़ती है और फिर रात की कालिमा में गयी जाती है—रिपब्लिक की इस तरह की व्याख्या करना आसान है। पर, रिपब्लिक धूम्र का नगर नहीं है, उसकी नींव वास्तविक परिस्थितियों पर है, उसका सध्य है वास्तविक जीवन को दामना या कम से कम उसे प्रभावित करना।

सबसे पहली बात यह है कि उसकी भीव वास्तविक परिस्थितियों पर है। उसके आठवें और नवें खंडों में यूनान के वास्तविक संविधानों का विस्तरेण किया गया है जिनमें स्पार्टा, एथेंस और सिराक्यूज इन सब की बारी-बारी से समीक्षा हुई है—स्पार्टा एक साथ घनिततंत्र* और अल्पतंत्र का, एथेंस लोकतंत्र का और सिराक्यूज निरंकुश-तंत्र का उदाहरण है। प्लेटो के मत से ये सब रोगग्रस्त हैं। इन सब में ज्ञान कुण्ठित है और राजनीति-कला के अज्ञान की सूती बोल रही है। इन सब में विवेक से दूर तरफों की बेल बेहद फैल रही है। इन तत्त्वों में एक है उत्साह और दूसरा है बुभुक्षा। उत्साह महत्वाकांक्षा और संपर्प का मूल है और बुभुक्षा लोभ तथा सामाजिक फूट की प्रेरक। और फिर, स्वार्थ है जो नगरों में पृथक्त्व के बीज बोता है, और जिसके कारण हर जगह एक राज्य की जगह दो राज्यों की स्थापना हो जाती है। इस ढंग से रोग का निदान करने के बाद प्लेटो ने अपना उपचार प्रस्तुत किया है—विवेक की प्रभुता, वैज्ञानिक और दार्शनिक शिक्षा द्वारा विवेक को ज्ञान-मार्ग पर बढ़ने का प्रशिक्षण; साम्यवादी व्यवस्था द्वारा बुभुक्षा के जुए से विवेक को मुक्ति; उक्त व्यवस्था के अंतर्गत प्रशिक्षित विवेक की निर्बाध शक्ति द्वारा दो राज्यों का एक राज्य के

* मूल में Timocracy शब्द है जो यूनानी शब्द Timocrazia से निकला है। अरिस्टाटल के अनुसार इससे उस शासन-प्रणाली का बोध होता है जिसमें नागरिक और राजनीतिक सम्मान घन-अल्पता के आधार पर वितरित हों। प्लेटो के बितन में इसका संकेत उस शासन-प्रणाली के प्रति है जिसमें सम्मान अथवा मोरख का विशेष महत्व हो।

मन में एकीकरण। रोग की ही तरह अन्याय का विवरण भी साम्यवादी परिस्थितियों पर आधारित है। सत्य में जिस प्रणाली का मुन्हाव दिया गया है, वह वही है जो अनादमी में साम्य में दिया जाता था और जहाँ तक साम्यवादी व्यवस्था का संबंध है, उसका न तो उस समय यूनान में अस्तित्व था और न बनी रहा था, फिर भी इनमें इन तत्त्वों का विस्तार किया गया था जिनमें यूनानी परिचित थे या रहे थे, जो या तो यूनान की अपनी नीमात्रों के भीतर विद्यमान थे या सीमांत के बाहर की ज़ानियों में पाए जाते थे। रिपब्लिक का स्वरूप मूल मिर्दानों के निष्कर्षों पर ही आधारित नहीं, उनके पीछे यूनानी जीवन के मथ्यों का भी बत है।

चूँकि रिपब्लिक साम्यवादी परिस्थितियों पर आधारित थी, इसलिए उसका यह उद्देश्य भी था कि वह साम्यवादी जीवन पर प्रभाव डाले। अगर हम रिपब्लिक (या लोक) और उसके माप-माप उसके अपने पक्ष—विशेषकर सातवाँ पक्ष—पक्ष, तो हम यह विश्वास किए बिना नहीं रह सकते कि प्लेटो के मन में जो प्रश्न मरने ऊपर था, वह राजनीतिक मुद्दा का था। राजनीतिक आदर्शवादी होते हुए भी वह मन में एक साम्यवादी राजनीतिज्ञ था। हम देख सकते हैं कुछ लोगों ने कहा है कि वह पूर्ण आदर्शवाद तक दृष्टि नहीं पहुँच सका कि वह उसे मूल में देने के लिए बहुत संयुक्त था; कि वह अपने साम्यवादी मिर्दान की प्रशिक्षित गरलकों के वर्ग के आगे दृष्टि नहीं ले गया कि उसे आशा थी कि अगर उनका प्रयोग इस वर्ग तक ही सीमित रहा, तो साम्य उसे व्यावहारिक रूप दिया जा सके। हम दोनों दूर तो न जाएँ, पर यह खतरा कहेंगे कि चूँकि प्लेटो का साम्यवाद केवल एक वर्ग का साम्यवाद था और चूँकि हमने जिस विज्ञान की कामना की थी, वह थोड़े-से नागरिकों तक ही सीमित थी, अतः हमें विश्वास था कि उसका साम्यवाद साकार हो सकेगा और उसे आशा थी कि उसकी विज्ञान-आश्रय स्वीकार कर ली जाएगी। वह जिस नगर की नींव रख रहा है, वह यूनानी नगर है (470 E)। "वह अर्धमनव नहीं है; हम ऐसी चीज़ों की खोज भी नहीं करते, जो असंभव हैं; हालाँकि यह हम स्वयं मानते हैं कि वे कठिन हैं" (499 D)। "अगर हमारी विधियों का निर्माण हो सके, तो उनका परिणाम ही सबसे अच्छा निश्चित होगा बल्कि उनका निर्माण भी असंभव न होगा—कठिन मने ही हों" (502 C)। "साम्य और उसकी साम्य व्यवस्था के बारे में जो कुछ कहा गया है, वह मित्र बनना नहीं है; वह कठिन है, असंभव नहीं; पर वह संभव वही हो सकता है जब या तो दार्शनिक नरेश बने या नरेश दार्शनिक" (540 D)। दार्शनिक हों और दार्शनिक के काम के लिए उन परिस्थितियाँ हों, जब आदर्श को प्राप्त किया जा सकता है; और इसलिए प्लेटो का विचार है कि नगर में रहने वाले दस शान से ज्यादा उम्र के लोगों को 'शिक्षा' में नैव दिया जाए और फिर नियंत्रण मन बाले मामूय वृत्तों को आदर्श न्याय की रीति-नीति का प्रशिक्षण देकर आदर्श-प्राप्ति के लिए प्रयत्न आर्तन किया जाए (540 E)।

1. यह अवतरण महत्वपूर्ण है क्योंकि हमने नगरीय प्लेटो के मन में यूनान के किसी साम्यवादी नगर का और उस नगर के साम्यवादी मुद्दा का चित्र है। ध्यान देने की बात यह है कि यह अवतरण दार्शनिक नरेशों के उच्चतर प्रशिक्षण-नगर के विवरण के बाद मात्र केवल के अंत में आया है।

पर, प्लेटो का दृष्टिकोण और है ; और वह रिपब्लिक के नये संड के अंत में प्रकट हुआ है । “यह नगर तो बस शब्दों में ही विद्यमान है ; क्योंकि मैं सोचता हूँ घरती पर उसका कहीं अस्तित्व नहीं है” (592 A) । उसने आगे बढ़ा है कि शायद वह स्वयं में स्थित है और उस व्यक्ति के लिए आदर्श की भाँति है जो उसके आलोचक में अपने पय पर चलना और उसके अनुरूप ही अपने जीवन को ढालना चाहे । जहाँ तक आदर्श की सिद्धि का प्रश्न है, हमें उसके दो रूपों में भेद करना होगा—एक तो उसका यथार्थ मूल रूप है, और दूसरा भाव रूप जो सारे समाजों में स्थापित चर्च के रूप में है¹ । प्लेटो को आदर्श के पहले रूप के बारे में आशा थी कि उसे प्राप्त किया जा सकेगा, पर इन आशा में सदेह का पुट भी था । किंतु आदर्श के दूसरे रूप के बारे में यह अधिका आदस्त था । दूसरे रूप की बात सोचते हुए उगने कहा है, “वह है या कभी होगा—इसकी कोई चिन्ता नहीं ।” उसका निर्माण तो विचार से हुआ है, ‘इसलिए यह कभी नहीं बना, और इसीलिए हमेशा के लिए बन चुका है’; और अगर उसका अस्तित्व हम रूप में है और बना रहे कि वह मानव के विचार और बर्ण को प्रभावित करता रहे, तो काफी है । इसलिए प्लेटो को अपने आदर्श की व्यावहारिकता की कोई खास चिन्ता नहीं है । जिज्ञासा तो एक आदर्श के लिए है, यह गिढ़ करने के लिए नहीं है कि आदर्श चीजों का अस्तित्व हो सक्ता है (472 C—D) । सिद्धान्त में जिस पूर्ण सत्य की कल्पना की जाती है, व्यवहार उनसे उन्नीय ही रहता है ; बर्ण विचार का अनुचर होता है (473 A) । गोघर वस्तु-जगत् सिद्धान्तों की रंगभूमि है, पर उसमें सिद्धान्तों पर प्रतिबंध ही प्रतिबंध लगे होते हैं, कभी इस छोर पर प्रतिबंध, कभी उस छोर पर, कभी यह प्रतिबंध है, कभी यह । हम उन स्थिति की कल्पना ही कर सकते हैं जिसमें ये परिस्थितियाँ न हों और हम मन से उस ससार का चित्र अंकित कर सकते हैं जिसमें मानो मानव-जीवन के सच्चे सिद्धान्तों की उन्मुक्त थोड़ा होती हो (501 A—C) । ऐसा चित्र स्वप्न नहीं होता । यह ठीक है कि यह एक अमूर्त कल्पना होती है यानी इसमें उन परिस्थितियों का अभाव मान लिया जाता है जिनमें सिद्धांत वास्तव में सज्जित होते हैं या जिनके आधार पर उनमें संशोधन किए जाते हैं । हालाँकि इन परिस्थितियों को हटा दिया गया है या यह मान लिया गया है कि उनका अस्तित्व नहीं है, पर सिद्धांत बने रहते हैं ; और सिद्धांत स्वप्न नहीं होते, वास्तविकता होते हैं और वे उन परिस्थितियों से कम यथार्थ नहीं, अधिक यथार्थ होते हैं । अगर हम सिद्धांतों को इतना अमूर्त रूप दे देने के बाद उनके क्रियाव्यव के लिए भिन्न और अधिक अनुकूल परिस्थितियों की कल्पना कर लें और इन परिस्थितियों में उनके लागू होने का चित्र प्रस्तुत करें, तो

1. एडम रिपब्लिक के अने संस्करण में यह विचार लेकर चला है कि दूसरे-चौथे खंडों के यूनानी या ऐहिक नगर का पाँचवें-सातवें खंडों के उस स्वर्गिक नगर से भेद करना होगा जो समग्र मानवता के लिए है । इनमें दूसरे-चौथे खंडों में शिक्षा-क्रम की पहली रूपरेखा का और साम्यवाद का वर्णन है तथा पाँचवें-सातवें खंडों में दार्शनिकों के शासन का तथा दूसरे शिक्षा-क्रम का । यह विचार व्यक्तिपरक लगता है । जिन दार्शनिकों को विज्ञान तथा दर्शन का उचित प्रशिक्षण मिल चुका है, उनका शासन प्लेटो के पहले (और एक-मात्र) नगर का अनिवार्य अंग है और यह नगर सदा ही खास यूनानी नगर रहता है (पूर्ववर्ती नोट से तुलना कीजिए) ।

हम एक अर्थ में तो स्वप्न देख रहे होंगे, पर एक और अर्थ में हम स्वप्न की दुनिया से बहुत दूर होंगे। लेकिन इस दूसरे विकल्प की शर्त यह है कि जिन परिस्थितियों के बारे में हमने सोचा हो कि वे नहीं हैं, वे अनिवार्य न हों और जिन नई परिस्थितियों की हम कल्पना करें, वे असंभव न हों। जिस समाज में हम रहते हैं, उसी पर हर चीज निर्भर है। अगर समाज पुरानी परिस्थितियों को मन से निकाल दे, उन्हें दूर कर दे और नई परिस्थितियों की कल्पना करे तथा उन्हें स्वीकार कर ले, तब सपना सच्चा हो सकता है और सपने का नगर सचमुच का नगर बन सकता है। प्लेटो के जीवन में ऐसे भी क्षण आए थे जब उसे समकालीन समाज के सुधार की कुछ इसी तरह की आशा बंधी थी। पर अगर यह असंभव हो, तब भी सपने का अपना महत्व है। अगर हम अपने जीवन के मूल तथ्यों और समीपों, उसके नित्य सिद्धांतों और अनित्य रूपों में भेद करना सीख सकें, तो अच्छा ही रहे। हम जिस समाज में रहते हैं, हमारी प्रवृत्ति उस समाज को उसकी समग्रता में—उसके मूल-तत्त्वों और समीपों, उसके सिद्धांत और परिस्थितियों समेत—ग्रहण करने की होती है याभी हमारी प्रवृत्ति उसे एक ऐसी वृद्ध इकाई के रूप में ग्रहण करने की होती है जिसका शुरु से आखिर तक एक-सा मूल्य-महत्व हो। स्वप्न हमें इस धरातल से ऊपर उठा सकता है और जीवन के विभिन्न स्तरों में भेद करना सिखा कर वह अपने जीवन पर अधिक नियंत्रण रखने में हमारी मदद भी कर सकता है। इतना ही नहीं, हमारे विचारों में जिन नई परिस्थितियों की कल्पना आई है, वह जीवन में खमीर का काम कर सकती हैं और वह स्वप्न साकार भले ही न हो सके, पर वह जीवन में स्थायी प्रभाव के रूप में बना रह सकता है। यथार्थ तथ्य के रूप में नष्टमानवों की जितनी पीड़ियों तक वह जीवित रहता, उससे कहीं अधिक वह एक प्रभाव के रूप में जीवित रह सकता है। रिपब्लिक में अनेक पीड़ियों के मानस को प्रभावित कर इतिहास पर जो प्रभाव डाला है, उसे मापना असंभव है। किंतु यह कहने पर शायद कोई भी आपत्ति नहीं हो सकती कि प्लेटो के आदर्श नगर-राज्य की धारणा का प्रभाव कम से कम उतना तो रहा ही है जितना कि सचमुच के नगर-राज्य स्पार्टा का।

फिर भी प्लेटो ने उन बहुत सी परिस्थितियों की उपेक्षा कर दी जिन्हें हम अब भी अनिवार्य समझते हैं और उसने उन दूसरी परिस्थितियों के अस्तित्व की कल्पना की जिन्हें हम अब भी असंभव मानते हैं। व्यक्तिगत संपत्ति का अस्तित्व है, परिवार का अस्तित्व है, लोकतंत्र का अस्तित्व है। पेरामुए के जेमुस्ट धर्मावलम्बियों का राज्य ही इतिहास में एकमात्र शुद्ध साम्यवादी राज्य हुआ है; किसी भी साम्य समाज ने या साम्य समाज के किसी भी वर्ग ने अपने आपको एक ऐसे परिवार के रूप में कभी भी नहीं डाला जिसमें स्त्रियों और बच्चों में सबका साभा हो। मारकस और-लिपस एक समय रोम का सम्राट था पर उसके समय में भी रोम-साम्राज्य का शासन दार्शनिक नहीं चलाते थे। मानव-जीवन के सिद्धांत अंततः वे सिद्धांत हैं जो सचमुच के मनुष्यों के बीच लागू होते हैं। मानव-स्वभाव को जहाँ तक हम जानते-समझते हैं, उसका सार व्यक्ति-स्व-चेतना में निहित है। वह चेतना संपत्ति को माँग करती है, पारिवारिक जीवन की माँग करती है और उसकी यह भी माँग है कि वह शासन-व्यवस्था की जिन शक्तियों के अधीन रहे, उनके संचालन में उसकी अपनी आवाज का

भी मूल्य हो। प्लेटो आसानी से इन सीमाओं को लाप्य सकता था। प्लेटो ने उन सिद्धांतों को पूर्णतः आत्मसात् कर लिया था जो प्रत्येक राज्य के मूल सिद्धांत हैं और मंदा रहे हैं। उसने इस सत्य का दर्शन किया कि राज्य मन की उद्भावना है, उसने यह भी समझा कि राज्य एक सावयव इकाई है जिसके प्रत्येक अंग का एक निश्चित कार्य होना है। किंतु इन सिद्धांतों को त्रियात्मक रूप देने के लिए उसने जिन परिस्थितियों की कल्पना कर ली, उनसे सहमत होना कठिन है। मन की उद्भावना होने के नाते ही राज्य को ऐसे तीन विभिन्न वर्गों में विभाजित नहीं कर देना चाहिए जिनमें से एक को विशेष प्रशिक्षण दिया जाए और शासन-मन्त्रालय के कार्य की विशेष रूप से प्रशिक्षित इस वर्ग तक ही सीमित रखा जाए। अगर राज्य की एकता सावयव-एकता है, तो इसका यह अर्थ नहीं कि परिवार का अंत कर दिया जाए या व्यक्तिगत संपत्ति का उन्मूलन। प्लेटो ने विवेक के विकास-क्रम में एक ऐसी अवस्था का उल्लेख किया है, जिसमें अपनी नई शक्तियों के प्रति सचेत होकर मानो खेल-खेल में, वह उनका प्रयोग हर चीज के प्रतिपाद के लिए करता है और उसकी स्थिति उस पहले जैसी होती है जो हर चीज को अपायुंघ चोर-फाड़ कर अपने दांत पंने करता है (539 B)। प्लेटो स्वयं भी उसी स्थिति में पड़ चुका था जब विवेक और भी निरपेक्ष और प्रायः उन्माही विनाशकारी हो जाता है। वह अतिविरोधों से ऊपर उठकर जीवन के विरतन सिद्धांतों पर पड़ चुका था और उन पर अपनी मजबूत पकड़ के कारण था। यह संसार के उद्धार के लिए उन सिद्धांतों को संसार पर लागू कराना चाहता था। वह यह अच्छी तरह नहीं समझ पाया कि इन सिद्धांतों की चाहें कुछ भी सीमाएँ रही हों और उन्हें पाहें कितने ही अस्पष्ट रूप में समझा गया हो, फिर भी वे इतिहास में सदा सन्निध रहे हैं और वह इस बात के लिए बहुत उत्प्रेरक था कि दार्शनिकों को इन सिद्धांतों का जो सचेत अंतर्बोध होता है उसको आधार बना कर इन सिद्धांतों के मारे पिछले योगदान पर आलोच किया जाए।

इतिहास, वर्क की मान्यता के अनुसार, ईश्वर की लौकिक विभूतियों की सीला का विवरण मात्र भले ही न हो, पर (अगर इतिहास कोरी अव्यवस्था नहीं है और हम मानते हैं कि वह कोरी अव्यवस्था नहीं है, तो) वह एक ऐसा शोध निदेश ही है जिसमें ऐतिहासिक कार्य के आरंभ से अब तक मानव-जीवन के मूल सिद्धांत निरंतर सन्निध रहे हैं—चाहे अधूरे तौर पर ही रहे हों। अगर सावयव एकता कोई चीज है, तो सावयव विकास भी अवश्य ही कोई चीज है। जिस अर्थ में पेड़ का विकास होता है, उस अर्थ में मानव-समाज का विकास कभी नहीं होता। प्लेटो के अनुसार मनुष्य की सभी संस्थाएँ उसके मन की सृष्टियाँ और उद्भावनाएँ हैं। परंतु जब हम यह सोचें कि हमारे मन केवल उन तात्कालिक प्रयोजनों की सचेत अनुभूति के वश धीरे-धीरे तथा अस्थायी रूप से संस्थाओं की सृष्टि करते हैं जिन्हें हो सकता है कालांतर में नए प्रयोजनों के जुड़ जाने से हमारे जीवन की सामान्य योजना में धीरे-धीरे रस-वस जाने के कारण, हमारी सृष्टियाँ लाप्य जाएँ, तब भी हम विकास की चर्चा कर सकते हैं। अगर हम इस विकास को सावयव जीव विकास मानें क्योंकि सारे भेदों के बावजूद प्रकृति-जगत् के सावयव विकास से इसका साम्य है, तो हम कह सकते हैं कि प्लेटो मानव-संस्थाओं का सावयव विकास समझने में असफल रहा। वह न तो विगत का विकास समझा और न

अनागत का। विगत में उसे किसी विवासमान आदर्श का उत्कर्ष नहीं दिखा, बल्कि एक स्थिर आदर्श का अपकर्ष ही दिखाई पड़ा ; और अनागत के संदर्भ में उसकी दृष्टि यह न देख पाई कि उसमें दार्शनिक तर्क के आदर्श का विस्तार होगा और वह उससे भी ऊँचा उठेगा। यह एक स्थिर आदर्श की लेकर चला है जिसके बारे में उसका विचार है कि “उसे उसके मूल रूप में सुरक्षित रखा जाना चाहिए, उसमें किसी तरह का नया तत्व नहीं जोड़ा जाना चाहिए” (424 B)। पर हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि प्लेटो चिर तरुण यूनानी जगत् का वासी था जिसमें मूर्तिवाद की कलाकृतियों की भाँति ही, विधिकारों की राजनीतिक सर्जनाएँ भी सत्य और सौंदर्य के एक विशिष्ट शाश्वत रूप को सामने रख कर की जाती थी। हम सदियों की पुरातनता के नीचे दबे हैं। और अगर प्लेटो के चिंतन की घुरी थी सर्जना और उसकी आस्था का केंद्र था एक चिरत्न आदर्श तो वायद हमारे चिंतन की घुरी है विवास और हमारी आस्था का केंद्र है निरंतर परिवर्तन। दुनिया हमारे चलाने से हो चलती है—जब हमारे विचार सक्रिय होते हैं और हमारी सकल्प-शक्ति प्रयत्न में जुटती है ; और हमारे विचार तथा सकल्प के पीछे किसी आदर्श की प्रेरणा होनी चाहिए। राजनीतिक जीवन सहज विवास का नहीं, निर्माण का क्षेत्र है। उसमें आदर्श-स्रष्टा न हो, तो वह जड़ हो जाए। राजनीतिक जीवन जिन सिद्धांतों पर आधारित होता है, उन्हें लागू करने के लिए यदि नई-नई राजनीतिक संस्थाओं की कल्पना न की जाए, तो उस जीवन प्रवाह में सहाद बाने लगे—फिर वे संस्थाएँ चाहे स्वागमय साम्यवादी जीवन जीने वाले दार्शनिक-नरेशों की संस्था के रूप में हो—जैसा कि हम प्लेटो में पाते हैं ; या हमारे अपने युग की अधिक पूर्ण लोकतंत्रीय संस्था के रूप में, जिसके अंतर्गत उत्पादन, वितरण तथा विनिमय के साधनों पर समुचित नियंत्रण रहे।

(ख) आदर्शों के आलोक में वास्तविक राज्यों का मूल्यांकन

हम देश चुके हैं कि रिपब्लिक का आदर्श इस अर्थ में आदर्श नहीं है कि वास्तविकता से उसका कोई संबंध न हो (कोई भी सच्चा या मूल्यवान आदर्श इस तरह वास्तविकता से विच्छिन्न नहीं हो सकता)। यह इस अर्थ में आदर्श है कि उसमें यह दिखाया गया है कि राज्य अपने वर्तमान रूप में भी मानव-प्रवृत्ति के जिन मूल नियमों पर आधारित होता है, पर जिनकी कसौटी पर वह न्यूनाधिक मात्रा में अपूर्ण टहरता है, उन्हीं के अनुरूप अगर राज्यों का गठन किया जाए तो उनका रूप क्या होगा। चूंकि प्लेटो के आदर्श का अर्थार्थ से भी संबंध है, इसलिए उसका वास्तविक और व्यावहारिक महत्त्व है। यह आदर्श हमारे सामने एक ऐसा सध्य और प्रयोजन प्रस्तुत करता है जिसके अनुरूप वास्तविक जीवन का गठन किया जा सकता है और इस प्रकार यह व्यवहार-बुद्धि की सहायता देता है। इतना ही नहीं, यह एक ऐसा मानदंड या कसौटी भी प्रस्तुत कर सकता है जिसके आधार पर वास्तविक जीवन का मूल्यांकन किया जा सके और इस तरह वह कुछ विवेक की सहायता करता है। "निरपेक्ष न्याय के स्वरूप की विवेचना का उद्देश्य है एक आदर्श की उपलब्धि करना, जिससे कि मनुष्य अपनी वास्तविक स्थिति का मूल्यांकन उस आदर्श में अभिव्यक्ति पाने वाले मानदंड के आधार पर कर सकें और यह पता लगा सकें कि उनकी दशा उस आदर्श से कहीं तक मिलती है" (472 C—D)।

प्लेटो के राज्य जैसे आदर्श स्वप्न-लोकों का यह एक बहुत बड़ा काम है कि उन्हें हम भले ही पान सकें पर वे हमें यथार्थ को समझने लायक बना देते हैं। उनके माध्यम से हम यह जान पाते हैं कि अगर राज्य के अंतर्भूत सिद्धांत पूरी तरह से कार्यान्वित हो जाएँ, तो राज्य का क्या स्वरूप होगा; और तब हमें यह ज्ञान होता है कि राज्य के वर्तमान रूप का महत्त्व क्या है। इस तरह आदर्श-पक्ष के संदर्भ में ही राज्य की भली-भाँति समझा जा सकता है क्योंकि अगर वही हम राज्य की वास्तविक कार्य-पद्धति पर अलग से विचार करते रहें तो राज्य के बारे में आँकड़ों का ढेर ज़रूर इकट्ठा हो सकता है पर न तो हम यह समझ सकेंगे कि उसका अस्तित्व क्यों है और

न यह कि उसके काम की क्या महिमा है। इस अर्थ में 'राजनीतिक मिर्दात' के अंतर्गत आदर्शों का विवेचन सदा ही होना चाहिए। राज्य क्या है—यह समझने के लिए उसे 'राज्य क्या है' पर ही नहीं, बल्कि 'राज्य की क्या होना चाहिए' पर भी विचार करना चाहिए। उसे स्वल्प, या अरिस्टाटल की शब्दावली में 'न्यायनरायण' राज्य के बारे में छानबीन करना चाहिए; और न्यायनरायण राज्य आदर्श होना चाहिए, क्योंकि हर यद्यपि राज्य में कुछ-न-कुछ दोष पाए जाते हैं और वह कुछ हद तक 'विकृत' होता है। 'राज्य का शुद्ध स्वरूप' व्यावहारिक परिस्थितियों की जिम धूल से ढक जाता है, उस धूल को हटा कर राज्य के शुद्ध स्वरूप को उजागर करना राजनीति-विज्ञान का काम है—ठीक वैसे ही जैसे कि ज्वामिनि-विज्ञान धन-व्यापार में निहित मरल रेखा के मूल रूप को उजागर करता है। प्रकृति के साम्राज्य में कोई भी ऐसी सरल रेखा नहीं होती जिसकी केवल एक विमा हो। इसी प्रकार, आदर्श राज्य का भी अस्तित्व नहीं होता। परंतु यूक्लिड ने सरल रेखा को एक प्लेटो तथा अरिस्टाटल ने आदर्श राज्य को विज्ञानों का मूल आधार माना है और इन विज्ञानों की वैज्ञानिकता में इन तथ्य से कोई कमी नहीं आती कि उनको आधारभूत मान्यता 'अवास्तविक' है। वस्तुतः वे केवल इसी कारण विज्ञान हैं कि वे इन प्रकार की मान्यता की लेकर धते हैं।

प्लेटो ने रिपब्लिक के आठवें और नवें खंडों में वास्तविक राज्यों की इस आधार पर जांचने और मापने का प्रयत्न किया है कि वे आदर्श से कितने पीछे रह जाते हैं। उसने वास्तविक राज्यों की इन रूप में परखा है कि उनमें यह आदर्श क्रमिक रूप से किस तरह बिगड़ता चला गया है। यह ठीक है कि इस प्रसंग में प्लेटो का विवरण जड़-ऐतिहासिक सा हो गया है, पर उसने ऐतिहासिक क्रम का पता लगाने की चेष्टा भी नहीं की। उसने यह कभी नहीं सोचा कि आरम्भ में कभी कोई आदर्श राज्य रहा होगा या अवस्थाओं के जिस क्रम का विवरण उसने प्रस्तुत किया है; वह कोई ऐतिहासिक क्रम है। वह तो एक आदर्श राज्य की कल्पना से ही चलता है जो एक पूर्ण मानस की पूर्ण रचना है और तब वह उसके विकृति-क्रम का एक तर्कसम्मत और कार्य-कारण शृंखला में बँचा हुआ चित्र प्रस्तुत करता है। वह यह भी मानता है कि राज्य का पतन बाह्य शक्तियों के प्रभाव से नहीं होता, बल्कि उसका धक्का तो राज्य के भीतर से ही फूटता है। इस संपूर्ण चित्र के पीछे वही पुराना सिद्धांत सम्मिलित है कि राज्य मल की उपज है और प्लेटो ने इस तर्क का आशय लिया है कि राज्य की क्रमिक विकृति मन की क्रमिक विकृति का परिणाम है। पर, यह क्रम एक तर्कसम्मत क्रम है। आदर्श राज्य की प्राथमिकता काल-क्रम के आधार पर नहीं, वह तो उन तत्त्व के आधार पर है जिसे अरिस्टाटल ने 'प्रकृति' (अथवा भाव) कहा है। हम राज्य के सगठन की तर्क-प्रक्रिया का अध्ययन कर चुके हैं। उसमें विविध मानसिक तत्त्वों का आविर्भाव काल-क्रम की दृष्टि से नहीं, बल्कि प्रत्येक के अपने महत्त्व की दृष्टि से हुआ था। इसी प्रकार, अब हम राज्य के विघटन की प्रक्रिया का अध्ययन कर रहे हैं जिसमें प्रत्येक मानसिक तत्त्व अपने महत्त्व के क्रम के अनुसार लुप्त हो जाता है। आदर्श राज्य के सगठन की प्रक्रिया में विवेक-तत्त्व का समावेश सबसे अंत में हुआ था, अतः जब उल्टी प्रक्रिया शुरु होती है तो सबसे पहले उसी का लोप होता है और तब विकृति की एक के बाद एक अवस्था में राज्य की क्रमशः कम और होनहार मानसिक तत्त्वों पर निर्भर रहना पड़ता

है और अंत में निरंकुश शासन के अंतर्गत राज्य केवल युष्मत्ता, और उनके भी हीनतम स्वरूप पर निर्भर रह जाता है। पर, यह दावा करना भले ही गलत हो कि इस चित्र के पीछे कोई ऐतिहासिक मंतव्य है, लेकिन हमें इस चित्र के ऐतिहासिक प्रभाव की अवहेलना नहीं करनी चाहिए। रिपब्लिक के इन गठों की इतिहास-दर्शन की दिशा में पहला प्रयास माना गया है¹। वे इतिहास भले ही न हों, पर उनमें इतिहास की व्याख्या ज़रूर है और उनसे हमें यह पता चलता है कि इतिहास राज्य के पूर्ण आदर्श के विचार का नहीं, उमरी विविध विधियों का लेगा-जोता होता है। उनमें हमें ज्ञात होना है कि इतिहास विविध अवयवों के उचित क्रम के अनुरूप सत्रिय मानव के समग्र मन की रचना नहीं बल्कि उसका निर्माण तो मानो मन के खरब- सत्रिय विविध अवयवों के द्वारा हुआ है। और फिर प्लेटो के चिंतन में यह तत्त्व निश्चित रूप में निहित है कि प्रकृति के साम्राज्य में स्थित आदर्श राज्य पर ऐतिहासिक परिवर्तन के नियम लागू होते हैं। इस आदर्श राज्य का विनाश-विस्तार भी होता है (424 A) और ऐसा हास भी होता है जो उसे हमेशा के लिए समाप्त कर देता है (546)। पीछों के अग्रत् में हास के क्रम नियम के दर्शन होने हैं वही नियम मानव-अग्रत् में भी उतना ही सत्रिय है और हीन सतति से बालांतर में हीन राज्य का निर्माण होगा। अतः, प्लेटो कहता चाहता है कि उनके आदर्श राज्य में परिवर्तन अवश्य होगा और अगर उनमें यह परिवर्तन एक सर्वममत्त पूर्वापर क्रम में हुआ, तो उसकी दिशा बही होगी जिसका उसने सुचेत दिया है। अरिस्टाटल ने प्लेटो की आलोचना ऐतिहासिक दृष्टिकोण में की है और तर्क दिया है कि अमल में राज्यों के मविधान उस क्रम से नहीं बदलते जिसमें प्लेटो ने उल्लेख किया है—जैसे अल्पतत्र सदा ही लोकतंत्र का या लोकतंत्र निरंकुश शासन का रूप नहीं लेता; व्यावहारिक जीवन में लोकतंत्र उतनी ही सहजता से अल्पतंत्र का रूप ले सकता है जितनी सहजता से कि निरंकुश शासन का²। इस आलोचना के दो उत्तर हैं—एक तो यह कि यह आलोचना कुछ-कुछ अप्रामाणिक है क्योंकि प्लेटो न तो इतिहास ही लिख रहा था और न इतिहास के आधार पर कुछ सामान्य नियमों का निरूपण ही कर रहा था। दूसरा यह कि यदि हम अपवादों पर ध्यान न देकर सावधानिक परिवर्तन के सामान्य नियम की स्वीकार करें, तो ऐतिहासिक दृष्टि से भी प्लेटो का क्रम सही माना जा सकता है। यह सच है कि यूनान के वास्तविक इतिहास-प्रवाह में निरंकुश शासन अल्पतंत्र और लोकतंत्र के बीच में रहा तथा निरंकुश शासन ने लोकतंत्र के लिए भूमि तैयार की। पर कुछ ऐसे उदाहरण भी मिलते हैं जहाँ लोकतंत्र निरंकुश शासन में बदल गया—जैसा कि चौथी सताब्दी में मिराबपूज में हुआ था। पर मध्ययुगीन इटली के समाजों का विकास ठीक प्लेटो के क्रम के अनुसार हुआ। अल्पतत्रात्मक समाज या तो लोकतत्रात्मक जनता के आगे झुक गया या उसने जनता को शासन-व्यवस्था में भागीदार बनाया स्वीकार कर लिया; और दोनों ही परिस्थितियों में वर्ग-विभाजन इतना उग्र बना रहा कि उससे राज्य अपग हो

1. नेटिलशिप, लेक्चर्स, पृ० 299।

2. पॉलिटिक्स, v. 12, § 7 और प्रमदा: (1316 a)।

गया और

— इन्टर या परोक्ष निरकुश शासन की स्थापना हुई।
इस तरह,

लेकिन, कुल मिलाकर प्लेटो के *ज्याट्रॉ* और नवेखंडों में इतिहास का कुछ रंग है। न उसे यह समझाने की ही बहुत चिंता है कि *प्लेटो* उद्भव की समस्याएँ नहीं हैं और है, उन्होंने अपना यह रूप वर्षों की मंजिल तय करने के बाद, जो रूप दिखाई दे रहा अपने युग में किसी शासकों पर जो परिस्थितियाँ थी, वह मानो *सुझा*। उनके एक पहलू की ग्रहण कर लेता है और फिर उसके विभिन्न तत्त्वों के वि. परिस्थितियों को अपने आदर्श राज्य की कसौटी पर कसता है। उसने निरकुश शासक की *सुझा* की है और उसे आदर्श राज्य के शासक से सात सौ उन्नीस गुना बुरा बताया है। उसमें, इस निदा में कुछ विनोद का पुट है और कुछ गंभीरता का और इससे उसका प्रयोजन स्पष्ट हो जाता है। पर हो सकता है हमें किसी और प्रयोजन की भी गंध आए। प्लेटो सदा व्यावहारिकता का परिचय देता है और जब ब्रिस्न-बुद्धि आदर्श का उपयोग एक कसौटी के रूप में कर रही हो, तब उस आदर्श में भी यह प्रवृत्ति होती है कि वह व्यावहारिक जीवन के लिए सदैव बन जाए। सांविधानिक परिवर्तन और विवृति का जो चित्र प्रस्तुत किया गया है, उसमें आखिर यही संकेत है कि वह सच्चा राजा कौन-सा है जिस पर चल कर विवृत राज्यों को सुधारा जा सकता है और उन्हें फिर से आदर्श के धरातल तक उठाया जा सकता है। हम देखते हैं कि प्लेटो के निकट राज्य की विवृति का अर्थ है उसके नागरिकों के चरित्र की विवृति। राज्यों में जिस तरह के मन का प्रतिनिधित्व होता है, राज्य उसी के अनुकूल बन जाते हैं। आदर्श राज्य इसलिए आदर्श होता है कि उसमें ऐसे मन का प्रतिनिधित्व होता है जिसमें उनकी क्षमताओं का पूर्ण सामंजस्य हो गया हो। विवृत राज्य इसलिए कम या अधिक विवृत होता है कि उसमें ऐसे मन का प्रतिनिधित्व होता है जिनमें इन तरह का सामंजस्य कम या अधिक बिगड़ गया हो। यदि ऐसी बात है, तो निष्कर्ष यह निकलता है कि राज्य के सुधार की एक आशा यह हो सकती है कि उसके सदस्यों में मानसिक क्षमताओं का सामंजस्य स्थापित किया जाए। उदाहरण के लिए अल्पतंत्र का सुधार मानसिक क्षमताओं के सामंजस्य में कुछ ऐसा परिवर्तन करने से ही हो सकता है कि बुद्धि और लिप्ता के तत्त्वों में कमी हो और उन्हें उचित माना में रखा जाए। किन्तु, यह

1. लटोस्लास्की ने कहा है कि अरिस्टाटल ने प्लेटो के सांविधानिक परिवर्तन के सिद्धान्त की आलोचना करने के बावजूद उसका उपयोग किया है। इस प्रसंग में यह और कहा जा सकता है कि अरिस्टाटल ने सांविधानिक परिवर्तन का जो विवरण प्रस्तुत किया है, वह भी अमल में प्लेटो के विवरण की तरह तर्कों पर ही आधारित है, इतिहास-सम्मत नहीं है। वह राजतंत्र से चला है यानी उस राज्य से जिसमें अकेले एक व्यक्ति का पूर्ण सद्गुण सूरतिमंत होता है और फिर उसने एक-एक करके अभिजात-जन, अल्पतंत्र, निरकुश शासन और लोकतंत्र का चित्र अंकित किया है जिसकी कसौटी भैतिक आदर्शों की कसौटी है (III. 15 §§ 11-12 ; 1286, b)। यह हम इतिहास के अनुभवों पर नहीं, बल्कि नैतिकता की पूर्व-धारणाओं पर आधारित है (हरमन-स्वोबोटा, *हैरगुच डेर ग्रीच, स्ट्याटसालटर डुमर*, III, I, पृ० 29)।

सामंजस्य फिर से हो सकता है तो केवल शिक्षा के द्वारा ; और इस प्रकार प्लेटो ने माविधानिक परिवर्तन और विद्वानों का जो चित्र प्रस्तुत किया है, उसका व्यावहारिक निष्कर्ष यह निकलता है कि शिक्षा का मार्ग ही राजनीतिक सुधार का एक-मात्र मार्ग है। माविधानिक व्यवस्था में पंचदश वर्षों से बड़े लोग ही राजनीतिक सुधार का एक-मात्र मार्ग है। माविधानिक व्यवस्था में पंचदश वर्षों से बड़े लोग ही राजनीतिक सुधार का एक-मात्र मार्ग है। माविधानिक व्यवस्था में पंचदश वर्षों से बड़े लोग ही राजनीतिक सुधार का एक-मात्र मार्ग है।

चिन्तु, रिपब्लिक के आठवें और नवें पड़ों में जो प्रयोजन अधिक सीधे और साफ ढंग में व्यक्त हुआ है, उसी प्रयोजन से प्लेटो को दूसरे गढ़ में आदर्श राज्य की रचना करने की प्रेरणा मिली थी। वह न्याय का मर्यादित स्वरूप स्थापित करने की इच्छा से आदर्श राज्य की रचना में प्रवृत्त हुआ था। प्लेटो का मन था कि अगर न्यायनिष्ठ राज्य में न्याय के कृद्गुण का अध्ययन कर लिया जाए, तो फिर न्यायनिष्ठ व्यक्ति में न्याय के लघु रूप का अध्ययन किया जा सकता है। इसी तरह न्याय का स्वरूप स्थापित करने की इच्छा से प्लेटो को उन राज्यों का विवरण प्रस्तुत करने की प्रेरणा मिलती है जो आदर्श से पीछे रह जाते हैं ; और पहले की भाँति यहाँ भी वह यह मान लेता है कि अगर अन्याय के स्वरूप का अध्ययन उम रूप में कर लिया जाए, जिस रूप में वह राज्य के कृद्गुण अक्षरों में व्यक्त होता है, तो व्यक्ति-आत्मा के लघु अक्षरों में व्यक्त उसका स्वरूप आसानी से समझा जा सकता है। यही कारण है कि जब वह आदर्श राज्य की चार उत्तरोत्तर विकृति—घनिक्त्व, अलक्ष्य, लोभकृत् और निरक्षरता—का अध्ययन करता है, तब वह सभी के मध्य में पूरी तरह तर्कमय रीति में एक-सी प्रविष्टि का अनुसरण करता है। सबसे पहले वह राज्य के विकृत रूप के उद्भव और विप्लवों का वर्णन करता है और फिर राज्य जिस प्रकार के व्यक्ति-चरित्र के अनुरूप हो और जो उसका स्वरूप हो, उसका निरूपण करता है²। बात यही समाप्त नहीं

1. प्रसंगवश, यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि अरिस्टाटल ने प्लेटो की साम्यवादी योजना के विरुद्ध जो आलोचना प्रस्तुत की है (यानी यह कि प्लेटो की साम्यवादी योजना में व्यवस्था के परिवर्तनों पर बहुत जोर दिया गया है) वही आलोचना प्लेटो अरिस्टाटल की माविधानिक सुधार-योजना के विरुद्ध प्रस्तुत कर सकता था और प्लेटो को यह आलोचना उतनी ही उचित (या उतनी ही कम उचित) होती, जितनी कि अरिस्टाटल की थी।
2. व्याख्या करते समय प्लेटो पहले राज्य पर विचार करता है और फिर व्यक्ति पर—परन्तु केवल इसी कारण से हमें यह नहीं भूल जाना चाहिए कि कार्य-कारण-प्रसंग में पहले व्यक्ति आता है और फिर राज्य। राज्य जिस विशेष रूप में बनता है, उसका कारण होते हैं, वे लोग जिनसे मिलकर उसका निर्माण हुआ हो। "राज्य उसी तरह के होते हैं जिस तरह के कि लोग...वे मानव-चरित्र के अनुरूप बनते-बढ़ते हैं" (544 E ; 435 E से तुलना कीजिए)। अस्तु, हर्बर्ट स्पेंसर की तरह प्लेटो यह मान लेता है कि समष्टि का चरित्र व्यक्ति-चरित्रों के चरित्र पर निर्भर होता है और अगर वही घनी लोग पर्याप्त संख्या में हों, तो वही घनिक्त्व-आत्मक राज्य का उदय होगा। इसका अभिप्राय यह भुला देना है कि समष्टि के स्वरूप-निर्माण में व्यक्ति-चरित्र का

हो जाती। रिपब्लिक में प्लेटो का चरम उद्देश्य सिर्फ यही पता लगाना नहीं है कि न्याय और अन्याय का स्वरूप क्या है बल्कि यह निर्धारित करना भी है कि क्या न्याय सुख और अन्याय दुःख है? इस उद्देश्य को पूरा करने के लिए यह जरूरी है कि यह विभिन्न स्तरों के अन्यायी राज्यों और व्यक्तियों का वर्णन करे और वर्णन के समय यह बराबर बताता चले कि उनमें कितना सुख या दुःख व्याप्त है और यह काम कर चुकने पर वह इस स्थिति में होगा कि अन्याय के अंतिम अवस्थान की न्याय के आदर्श से तुलना कर सके और फिर शुद्ध न्याय के जीवन और शुद्ध अन्याय के जीवन के सापेक्ष सुख-दुःख को सोल सके (545A, 544A)। इस तरह, प्लेटो ने राज्य के उद्भव की जो पद्धति अपनाई है, उसे एक नया महत्व मिला जाता है। वह उयो-उयों एक कदम चल कर एक सीढ़ी से दूसरी सीढ़ी पर उतरता जाता है, क्योंकि यहाँ अधिकाधिक स्पष्ट होता जाता है कि उतार के आदि और अंत के बीच कितनी बड़ी दूरी है। जब हम ढाल की एक के बाद एक सीढ़ियाँ गिनते हैं, तब हमें पता चलने लगता है कि ढाल कितना गहरा है और हम इस अंतिम फँसने के लिए संभार हो जाते हैं कि पूर्ण रूप से अन्यायी व्यक्ति पूर्ण रूप से न्यायी व्यक्ति से कम से कम चार सीढ़ियाँ नीचे होना है और “जहाँ तक सुख-दुःख का सवाल है, अन्यायी व्यक्ति और न्यायी व्यक्ति के बीच का फासला बहुत बड़ा होता है” (588A)¹।

अब हमें मालूम हो गया है कि प्लेटो ने सांविधानिक परिवर्तन और विकृति का जो चित्र प्रस्तुत किया है, उसका प्रयोजन क्या है। निष्कर्ष यह है कि उसका आशय भी उस अर्थ में मनोवैज्ञानिक है जिस अर्थ में आदर्श राज्य की रचना का आशय मनोवैज्ञानिक है। आदर्श राज्य का आधार था विवेक, उत्साह और बुभुक्षा के तत्त्वों का सामंजस्य और एकता तथा उनमें विवेक की प्रधानता। क्रम में इससे राज्य का जो रूप आता है, उसमें सामंजस्य और एकता की मात्रा उतनी नहीं होती। इसमें विवेक अपने उचित स्थान से भ्रष्ट हो चुका होता है और उससे अगले तत्त्व उत्साह का नियन्त्रण हो जाता है। राज्य के इससे अगले तीनों रूपों—अस्पृश्य, लोक और निरंकुश शासन—में बुभुक्षा की प्रभुता रहती है और इसके फलस्वरूप आत्मा तत्त्वों में गूनाधिक मात्रा में असंतुलन पैदा हो जाता है। जब राज्य के तीन रूप इस तरह बुभुक्षा-तत्त्व पर आधारित हैं, तो यह लगेगा कि बुभुक्षा के तीन रूप या तीन श्रेणियाँ होनी चाहिए, और प्लेटो का कथन है कि इस तरह का भेद होता है। पहले हमें आवश्यक बुभुक्षाओं (necessary appetites) और अनावश्यक बुभुक्षाओं (unnecessary appetites) का भेद समझना चाहिए। आवश्यक बुभुक्षाओं के परिचय से तो हिन होता है पर अनावश्यक बुभुक्षाओं से कोई लाभ नहीं होता, कभी-कभी उल्टे हानि ही हो जाती है। आवश्यक बुभुक्षाओं के अंतर्गत खाद्य की भूख और जीवन की सामान्य

जितना हाथ होता है उससे किसी तरह कम व्यष्टियों के आपसी संबंधों का नहीं होता।

1. रिपब्लिक में सांविधानिक परिवर्तन की जो रूपरेखा प्रस्तुत की गई है उसका एक आवश्यक प्रयोजन आत्मा की कष्टना का चित्रण है जिसमें विकार आ जाता है और जो अन्याय के जाल में फँस जाती है। इस दृष्टि से रिपब्लिक शैक्सपीयर के मैकबेथ की तरह है।

आवश्यकताएँ आती हैं। इस श्रेणी की बुभुक्षाओं के बारे में कहा जा सकता है कि उनमें उत्पादन वृद्धता है। इन्हें संवय-बुभुक्षाएँ (acquisitive appetites) कहा जा सकता है। दूसरी श्रेणी में अच्छे खान-पान की ओर आम तौर से हर तरह के ऐंशो-आराम की बुभुक्षा आती है और इस श्रेणी की बुभुक्षाओं के बारे में गमगन्ना जा सकता है कि उनसे उपभोग की बढ़ावा मिलता है। इन्हें व्यय-बुभुक्षाएँ (spendthrift appetites) कहा जा सकता है (558 D—559 C)। इस तरह, अल्पतन्त्र और लोभतन्त्र में भेद का कुछ आधार मिल जाता है। अल्पतन्त्र का आधार वह बुभुक्षा है जिसमें उत्पादन की बढ़ावा मिले, लोभतन्त्र में न केवल इस प्रकार की बुभुक्षाओं की ही बल्कि व्यय-बुभुक्षाओं की भी अभिव्यक्ति होती है। निरंकुश शासन के बारे में माना जा सकता है कि उसकी नीव शुद्ध रूप से व्यय-बुभुक्षाओं पर टिकी होती है। पर प्लेटो का विचार है कि अस्वाचार्यी शासन के विशिष्ट स्वरूप को देखते हुए यह आवश्यक है कि बुभुक्षा के तत्त्वों का और गहरा विश्लेषण किया जाए, और इसीलिए उसने रिपब्लिक के नवें खंड के आरंभ में यह निम्नाया है कि हम उचित या स्वाभाविक बुभुक्षाओं और अनुचित या अस्वाभाविक बुभुक्षाओं के बीच भेद करना चाहिए। अनुचित या अस्वाभाविक बुभुक्षाएँ हमारे भीतर के बवंडर पशु की बुभुक्षाएँ हैं : ऐंश-आराम की बुभुक्षा से उनका भेद यह है कि ये पाशाविक बुभुक्षाएँ हैं, मानवोचित नहीं। हम रात की सोचते-सोचते अस्मिर मन लिए नौद की गोद में पड़ चुके होते हैं, जब वासना और पाप की प्रेरणाएँ हमारे और-पास भँडराती रहती हैं और जब “हम सबके—अच्छे लोगों के भी—भीतर निवास करने वाली दुर्धर्म बवंडर पशु-प्रकृति कुछ कुछ अंगड़ाई लेंगे आती है तब उन सपनों के सहारे हमें उनकी प्रकृति का ज्ञान हो सकता है” (572 B)¹। शायद हम इस प्रकृति को भी पाशाविक है, मानव-प्रकृति कह सकें और चूँकि यह एवति हम सब में है इसलिए इसे मानव-प्रकृति कहा ही जाना चाहिए—तो भी कहेंगे कि मानव-प्रकृति का यही तत्त्व निरंकुश शासन में अभिव्यक्ति पाता है और अतः से निरंकुश शासन की पोषण मिलता है (571—2 B)।

प्लेटो ने विकृत राज्यों के जन्म की जो व्याख्या प्रस्तुत की है, उसमें एक और तत्त्व का समावेश होता है और वह सत्त्व है—अति और अति के अनिवार्य प्रतिकार का सिद्धांत। इनमें से प्रत्येक राज्य अपने विशिष्ट सिद्धांत को इस हद तक खींचता चला जाता है कि उसकी अर्थकर प्रतिक्रिया होती है, इसनी भयंकर कि ‘घर के विराग से ही घर में आग’ लग जाती है। अल्पतन्त्र में धन की कामना इतनी तीव्र हो जाती है कि अंत में धन ही इसे नष्ट कर देता है। लोभतन्त्र में स्वतंत्रता की कामना इतनी तीव्र

1. प्लेटो ने यह भी कहा है कि अगर हम सोने से पहले समुचित चिंतन-मनन करें, तो सपनों में हमारा विवेक सक्रिय रहता है और हमें सत्य का दर्शन होता है। शायद कुछ इसी तरह का विचार एस्काइलस ने अपने इस कथन में व्यक्त किया है कि जब आदमी सो रहा होता है, तब मानो पाप कर्म की स्मृति बूंद-बूंद कर उसके मन में रिसती रहती है और इसके फलस्वरूप जो वेदना होती है, उसके कारण अनजाने ही लोगों में ज्ञान का उदय होता है। (एगामेमनॉन, पंक्ति 180 और प्रमथः)।

होती है कि यह स्वतंत्रता ही उसे नष्ट कर देती है¹। “जब किसी भी चीज की अति हो जाती है, तब विरोधी दिशा में प्रतिक्रिया उत्पन्न होने लगती है। यह बात मोसमों और पशु-पक्षियों तथा पेड़-पौधों के बारे में ही नहीं, सबसे बढ़कर शासन के रूपों के बारे में सही है” (563 E—564 A)। यह ह्रास के उस सार्वभौम नियम का एक दोर है जिसका प्रभाव पेड़-पौधों और पशुओं पर भी पड़ता है और मनुष्यों के नगरों पर भी (546 A)। राज्य का कोई एक तत्त्व ज्यों-ज्यों किसी सिद्धांत को अपनी ही सीमाओं में घेर लेता है त्यों-त्यों वह दूसरे तत्त्वों से दूर होता चला जाता है। इस स्थिति में राज्य में फूट पैदा हो जाती है और यही फूट, जो राजद्रोह की जननी होती है, राजनीतिक परिवर्तनों के लिए उर्वर भूमि तैयार कर देती है। ये राजनीतिक परिवर्तन होते-त होते हैं जब राज्य का सामंजस्य बिगड़ जाता है (545 D) और ज्यों-ज्यों वह बढ़ता है, त्यों-त्यों राजनीतिक परिवर्तनों की गति भी बढ़ती है। यह बात एक उदाहरण से स्पष्ट हो जाएगी। जब अल्पतंत्र में धनी-मानी लोग अपनी संपत्ति बढ़ा लेते हैं और संपत्ति के अधिकारों पर जोर देने लगते हैं, तब इसके साथ ही उसी गति से गरीबी भी बढ़ती जाती है और मजदूर वर्ग भी उठने ही खोर से यह कहने लगता है कि आदमी चाहे गरीब क्यों न हो, फिर भी वह है तो आदमी ही। वर्ग-चेतना का विकास होता है और उसके फलस्वरूप वर्ग-युद्ध का; और जब जाति की परिस्थितियाँ मौजूद होती हैं, तो जाति का विस्फोट आसान हो जाता है। जब रोग ने शरीर में घर बना लिया हो, तब शरीर छूने भर से आदमी बीमार पड़ सकता है। इसी प्रकार, जाति का जन्म भी सदा बड़े गंभीर कारणों से होता है—भले ही उसका तात्कालिक भय किसी बहुत ही तुच्छ प्रसंग को हो (556 E)²। स्पष्ट है कि इस बितन-पथ पर चलते-चलते प्लेटो सांवि-

1. मैटर फॉर मैटर के अंक I, दृश्य II की निम्नलिखित पंक्तियों से तुलना कीजिए : “वैसे भोजन भट्ट को प्रायः उपवास करने के लिए विवश होना पड़ता है, वैसे ही प्रत्येक असंगत आचरण को समय की सीमाएँ स्वीकार करने के लिए बाध्य होना पड़ता है। हम स्वभाव से ही तृष्णाओं के पीछे भटकते रहते हैं और जब हम उनकी तृप्ति की चेष्टा करते हैं तो हम इतनी अति कर डालते हैं कि हमारी स्थिति उन चूही जैसी हो जाती है जो पहर खाकर बहुत सा पानी पीते-पीते मर जाते हैं”।
2. जातियों का जन्म तुच्छ प्रश्नों से नहीं हो सकता, तुच्छ प्रसंग से होता है (पॉलिटिक्स, V. 4, § 1 : 1303 b 17—18)। अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के पाँचवें अध्याय में जातियों के सिद्धांत का जो विवरण प्रस्तुत किया है, उस पर प्लेटो का ऋण स्पष्ट है। इस सिद्धांत का आधार है—अति और अति के प्रतिकार का सिद्धांत। अरिस्टाटल का निष्कर्ष है कि किसी अति पर आधारित संविधान की रक्षा करनी हो, तो उसमें प्रतिबन्ध और सतुलन की व्यवस्था करनी चाहिए। उदाहरण के लिए अल्पतंत्र में धन के सिद्धांत को उसकी तर्कसम्मत परिणति तक नहीं खींचते जाना चाहिए, बल्कि नौकतंत्र जिस स्वतंत्रता-सिद्धांत पर टिका होता है, उसे भी काफी हद तक स्वीकार कर लेना चाहिए। इस प्रकार, संविधान की रक्षा का उपाय यह है जिस अति की ओर बढ़ने की उसकी प्रवृत्ति हो, उस ओर से रोक कर उसे मध्य मार्ग की ओर मोड़ा जाए (प्लेटो ने पॉलिटिक्स में राजनीतिक व्यवस्थाओं का विवेचन करते समय इस धारणा का उपयोग किया है)। और चूँकि मध्यमार्ग दो

धार्मिक परिवर्तन की आर्थिक व्याख्या जैसी चीज तक पहुँच जाता है। उसका विश्वास है कि धन की वितरण-व्यवस्था में परिवर्तन होने से राजनीतिक परिवर्तन भी होने लगते हैं। आदर्शों राज्य की आदर्श साम्यवादी व्यवस्था बिगड़ते ही यानी धनसंचयन के नागरिकों के व्यक्तिगत संपत्ति की व्यवस्था का समावेश करते ही, और इसमें भी अधिक अन्तर्गत के सदस्यों के व्यक्तिगत संपत्ति के संघर्ष को अपना एकमात्र लक्ष्य बनाते ही धन-संपत्ति की वितरण-व्यवस्था निर्धारित करने के लिए सफल होगा और उसके दायरे में राजनीतिक सफल भी आ जाएँगे, और जब कभी इस वितरण में कहीं कोई भीषण अति या विषमता होगी, वही सटार्ड-मगडे होने लगेंगे और जाति की आग भड़क उठेगी। पर अगर हम प्लेटो की इतिहास-व्याख्या को मुख्य रूप से आर्थिक व्याख्या समझ लें, तो हम उनका अर्थ बहुत बड़ा-चढ़ा कर समझने के योग्य होंगे। हम देख ही चुके हैं कि उसकी व्याख्या मुख्य रूप से मनोवैज्ञानिक है। यह सच है कि प्लेटो ने राज्य के जिन अंतिम तीन रूपों का निर्देश किया है, उनका आधारभूत तत्त्व है, बुभुक्षा जो आर्थिक जीवन का मनोवैज्ञानिक आधार है। इस स्थिति का एक अनिवार्य निष्कर्ष यह है कि राज्य के अंतिम तीन रूपों के विकास और ह्रास में आर्थिक तत्त्वों का भी योग होता है। पर बुभुक्षा एक व्यापक शब्द है। अन्तर्गत में उसकी अभिव्यक्ति जिस रूप में होती है, वह रूप निश्चय ही आर्थिक होता है। लोकतन्त्र और निरंकुश शासन में उसकी अभिव्यक्ति विभिन्न रूप में होती है, उसमें कुछ ऐसे तत्त्व भी रहते हैं जिन्हें आर्थिक नहीं कहा जा सकता। लोकतन्त्र का यौन लोगों की यह इच्छा है कि वे आकाश में उड़ने वाले पक्षियों की तरह 'जैसे चाहें, वैसे रहें'। और निरंकुश शासन का आधार है देह की वापनाएँ और प्रभुत्व-नामना और ये प्रवृत्तियाँ जगती जानवरों में प्रबल होती हैं। लोकतन्त्र और निरंकुश शासन दोनों में ये बिम्बी में भी अर्थ-तत्त्व प्रमुख नहीं होता। जहाँ तक धनिकतन्त्र का संबंध है, उसका आधार बुभुक्षा नहीं, उसका आधार है उत्साह का तत्त्व और सम्मान का भाव। हाँ, यह जरूर मानना पड़ेगा कि उनके विचार में और उसका स्वरूप ढालने में संपत्ति के अभिमान का भी हाथ होता है।

प्लेटो ने विद्वान् राज्यों के विभिन्न रूपों का जो विवरण प्रस्तुत किया है, उस पर प्रभाव डालने वाला एक अंतिम तत्त्व और है। वह तत्त्व है—उसका सम-सामयिक इतिहास का ज्ञान और राजनीति का अपना अनुभव। कुछ विद्वानों का कहना है कि प्लेटो ने निरंकुश शासन का जो चित्र प्रस्तुत किया है, वह गिराक्यूज के डायोनीसियस प्रथम के चरित्र की अनुकृति है। गिराक्यूज में प्लेटो की योजना के अनुसार ही लोक-संघ के बाद निरंकुश शासन की स्थापना हुई थी और विद्वानों का ध्यान इस बात की ओर गया है कि जिन अवतरण में प्लेटो ने 387 के अने गिराक्यूज-प्रवास के अनुभवों का हवाला दिया है, वहाँ एक स्थल पर उसने संवाद-शैली की सीमाएँ प्रायः तोड़ दी हैं और वह प्रत्यक्ष अपनी बात कहने लगा है। उसने अपने श्रोताओं से यह मान लेने का अनुरोध किया है कि निरंकुश शासक के बारे में यह निर्णय एक ऐसे व्यक्ति का है, “जो चर्चे परस सकता है, उसके साथ एक ही जगह रहा है, उसके दैनिक जीवन में मौजूद

अंतियों को मिलाने से ही प्राप्त हो सकता है, अतः अरिस्टाटल इसी तरह मिश्रित संविधान के अपने विशिष्ट मिश्रित तक पहुँचता है।

रहा है और उससे उसके सारे पारिवारिक संबंधों के संदर्भ में परिचित है" (577 A)। प्लेटो ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि धनिकनृपात्मक राज्य की सारी विशेषताएँ ग्रीक और स्पार्टा के संविधान में पाई जा सकती हैं हालाँकि यह सच है कि यह स्पार्टा प्लेटो के अपने समय का नहीं उसके पूर्ववर्ती युग का स्पार्टा है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि हालाँकि प्लेटो के आदर्श राज्य में स्पार्टा की विशेषताएँ मिल जाती हैं, फिर भी घुल मिलाकर स्पार्टा उसके आदर्श से बहुत दूर रह जाता है। वह तो आदर्श की ध्वनि है, — ऐसी ध्वनि जो ई० पू० पाँचवीं सदी में घनिकतन्त्र से नीचे नहीं गई थी पर जिसमें चौथी सदी ई० पू० के आरम्भिक वर्षों में, स्पार्टा-साम्राज्य के युग में, कुछ ऐसे लक्षण मिल जाते हैं जिनका उल्लेख प्लेटो ने घनिकतन्त्र के संदर्भ में किया है¹। यह स्पष्ट है कि प्लेटो ने लोकतन्त्र का जो चित्र प्रस्तुत किया है, उसका आधार एथेंस है। थ्यूसीडाइड्स ने अत्योपि-भाषण के अवसर पर पेरीक्लीज के माध्यम से लोकतन्त्र का जो गुणगान कराया है², प्लेटो का प्रस्तुत चित्र सचमुच उस गुणगान का निश्चित उत्तर सत्यता है। आलोचकों ने लोकतन्त्र-मानव में एस्तिविजाडिज के अनेक लक्षण बूझ निकाले हैं। इस प्रकार, यद्यपि प्लेटो की रचनाओं में इतिहास के अनेक निर्देश हैं, पर उसने इतिहास के सारे अनुभवों को समेटने की कोई कोशिश नहीं की है। प्लेटो ने केवल उन तथ्यों को चुन लिया है जो उसके तर्क-प्रवाह में लप जाते हैं। उसने उन्हीं संविधानों का निरूपण किया है जो उसके मनोवैज्ञानिक विश्लेषण के अनुरूप हैं और उसने अपनी योजना में राज्य के उन रूपों को निदधय ही छोड़ दिया है जिन्हें उसने मध्यवर्ती रूप कहा है— जैसे राजवंशतन्त्र, अथवा आनु-वर्तिका अभिजात-तन्त्र या 'विश्वमूलक राजतन्त्र' जिसमें वह कार्यभार की ओर संकेत करता लगता है (544 D)। उसने मौजूदा संविधानों के वर्णन या वर्गीकरण का कोई प्रयास नहीं किया क्योंकि वह उसके क्षेत्र से बिल्कुल बाहर है। इस प्रकार का प्रयास प्लेटो में हमें तभी मिलेगा जब हम उसके परवर्ती और अधिक यथार्थपरक संवादों— पॉलिटिक्स तथा सॉक्स तक आएँगे।

1. एथेंस का रिपब्लिक का संस्करण देखिए, II. 219 (550 D पर दिया गया नोट)।
2. प्लेटो ने थ्यूसीडाइड्स के विचारों का अध्ययन अवश्य ही किया होगा। एक जगह उसने निदधय ही थ्यूसीडाइड्स के एक अवतरण का हवाला दिया है। प्लेटो ने लोकतन्त्र का यह जो विवरण दिया है कि उसमें स्तुति की जगह निंदा और निंदा की जगह स्तुति को भाषा का व्यवहार हुआ है (560 D—561 E), वह थ्यूसीडाइड्स के इसी तरह के विवरण, III. 82, से मिलता है (आगे खंड—इ से सुलना कीजिए)।

(ग) पहली विकृति—घनिकतंत्र

आदर्श राज्य की पहली विकृति है घनिकतंत्र जिसमें विवेक-राज्य अपनी प्रधानता खो बैठता है और उसकी जगह से लेता है उत्साह-राज्य। प्लेटो के चिंतन में घनिकतंत्र का एक विशिष्ट अर्थ है—सम्मान के सिद्धान्त के अनुसार शासन¹। इसमें आदर्श राज्य की सबसे कम विकृति लक्षित होती है और प्लेटो के अनुसार इसका कारण वही है जो सारे राजनीतिक परिवर्तनों का मूल कारण है—समाज का विभक्त होना। और इसीलिए वह बस प्रजिया को ढूँढ़ निकालने में जुट जाता है जिसे आदर्श राज्य में बर्गों के समुलन बिगड़ने का कारण समझा जा सकता है। सबसे पहले विवाह की योजना छिन्न-भिन्न होगी है। शासक अनुकूल शत्रु में सही स्त्री-पुरुषों का मिलन नहीं करा पाते और इसीलिए बुरी संतति का जन्म होता है। बाद की पीढ़ी के शासक अपने काम के अधोगत होते हैं और इस कारण वे शिक्षा-योजना की उपेक्षा करते हैं। वे लोग न तो सबसे अच्छे नागरिकों को शासन की ओर आकर्षित कर पाते हैं न उन्हें शासन में उनका योग मिलता है। इस तरह वे एक अल्पवस्था-सी पैदा कर देते हैं जिसमें सोने के आदमी तो तीसरी श्रेणी में पहुँच जाते हैं और लोहे तथा पीतल के आदमी पहली श्रेणी में आ जमते हैं। इस प्रकार सरदारों का बर्ग मिला-जुला हो जाता है, यानी उसमें कुछ तो दार्शनिक प्रकृति के लोग रह जाते हैं जो साम्यवाद की पुरानी लीक पर चलते जाते हैं और कुछ आर्थिक प्रकृति के लोग आ जाते हैं जो दोनों हाथों से धन-संपत्ति बटोरने में जुट जाते हैं। सब एक दम इस बर्ग में फूट पड़ जाती है और सघर्ष हो उठता है जिसमें आर्थिक प्रकृति के लोगो की जीत-सी ही हो जाती है। व्यक्तिगत संपत्ति की प्रथा गुरु हो जाती है। बड़े-बड़े जमींदारों का एक समाज उत्पन्न हो जाता है जिसमें तीसरी श्रेणी के सदस्य स्वतंत्र मनुष्यों की स्थिति से और नीचे कृपक दासों (serfs) की स्थिति में पहुँच जाते हैं। एक राज्य की जगह दो राज्यों की स्थापना हो जाती है और, स्पार्टा की तरह, स्वामियों के बर्ग को भूमि-दासों

1. आम तौर से इसका अर्थ ऐसे सविधान से था जिसमें जिसके पास जितनी संपत्ति होती थी, उसे उतनी ही शक्ति दी जाती थी। इस अर्थ में प्लेटो का अल्पतंत्र (आलिगाँकी) घनिकतंत्र (टिमोक्रेसी) होगा।

(helots) पर नज़र रखनी पड़ती है। पर, निम्नतर वर्गों की जीत निरपेक्ष नहीं होती और श्रृंखलित तत्त्वों के पास इतनी शक्ति बनी रहती है कि वे कोरे अल्पतंत्र की स्थापना न होने दें और राज्य में वह स्थिति न आने दें जिसमें उसकी सारी शक्ति लक्ष्मी की पूजा में ही लग जाए। यथायं जगत में घनिकतंत्रीय राज्य का प्रतिरूप है स्पार्टा और स्पार्टा की तरह घनिकतंत्रीय राज्य का भी आधार, वास्तव में मिश्रित संविधान होता है (548 C)। एक ओर तो वह बहुत सी बातों में आदर्श राज्य से मिलता है : उसमें पंचायती भोजन-व्यवस्था भी बनी रहती है और सामान्य शिक्षा-व्यवस्था भी, हालांकि उसका घरातल अपेक्षाकृत नीचा होता है। उसके दासकों का खेती, दस्तकारियों और व्यापार-वाणिज्य से कोई वास्ता नहीं रहता। दूसरी ओर वह कई बातों में अल्पतंत्र से मिलता है। उसके अंतर्गत शिक्षा में देह-तत्त्व पर बेहद जोर दिया जाता है ; उसके नागरिकों के पास अपने घर-बार होते हैं, अपनी संपत्ति होती है और उनके मन में (स्पार्टा के लोगों की ही तरह) सोने-चांदी की उत्कट लालसा होती है, भले ही वह अव्यक्त रहे; इस सोने-चांदी को अपनी निजी तिजोरियों में ताला डाल कर रखना उन्हें बेहद भाता है। इस तरह, यद्यपि घनिकतंत्रात्मक संविधान मिश्रित होता है, फिर भी उसके कुछ अपने दास तत्त्व भी होते हैं ; और अगर वह समझौता भी होता है तो ऐसा समझौता होता है जिसकी कुछ अपनी विशेषताएँ होती हैं। वह विवेक पर आधारित नहीं होता, हालांकि उसमें विवेक के तत्त्व होते हैं। वह बुभुक्षा पर भी आधारित नहीं होता, हालांकि उसमें बुभुक्षा के भी तत्त्व होते हैं। उसका मूल आधार होता है उत्साह। इस राज्य में ऐसे लोगों की सराहना होती है जिनमें अदम्य उत्साह हो और जो स्वभाव से साहसी हों। उसकी मूल प्रेरक शक्ति होती है सम्मान-भाषना और उसके रास्ते युद्ध और महत्वाकांक्षा के रास्ते होते हैं। वह मूलतः सैनिक राज्य है और यहाँ भी स्पार्टा से उसकी समानता है। यहाँ सैनिक ने दार्शनिक को सिंहासन से उतार दिया है, किसी पद पर पहुँचने की सीढ़ी सैनिक योग्यता है, और नागरिकों के मनोरंजन के साधन है : सैनिक छलबल तथा अनंत युद्ध। इसलिए घनिकतंत्र में न्याय का लोप होने लगता है और अन्याय सिर उठाता है। कोई भी तत्त्व अपने उचित स्थान पर नहीं रहता और अपना उचित कार्य नहीं करता। सैनिक ने दार्शनिक की जगह हथिया ली है और किसान की घन-संपदा। सन्तुलन नष्ट हो चुका है और उसके साथ-साथ एकता भी। मतभेद और लड़ाई-भगड़े शुरू हो गए हैं और बढ़ते ही जाएंगे¹।

1. इंग्लैंड के इतिहास में प्लेटो के घनिकतंत्र जैसी चीज़ बठारहवीं सदी में देखने में आती है। उस समय यहाँ ज़मींदार ज़मीन दाव कर बैठ गए थे और अधिकांश किसानों की स्थिति भूमिहीन मजदूरों की सी हो गई थी। शासक-वर्ग का ध्यान निरंतर लड़ाइयों लड़ने में और साम्राज्य बनाने में लगा हुआ था और अंग्रेज़ी संविधान की इस आधार पर सराहना की जाती थी कि वह विभिन्न तत्त्वों का मिश्रण है—हालांकि यहाँ संविधान शब्द का प्लेटो के कुछ भिन्न अर्थ में प्रयोग हुआ है।

(घ) दूसरी विकृति—अल्पतंत्र

धनिकतंत्र का भी मिथित संविधान होता है, अतः उसमें अल्पतंत्र के भी कुछ तत्त्व और तत्क्षण मौजूद होते हैं। परंतु, अंतर यह है कि धनिकतंत्र का आधार तां है उरसाह, और अल्पतंत्र का आधार है युमुधा; एक का सद्य है मुद्ध और गोरव; तथा दूसरे का वाणिज्य और धन-संचय। धनिकतंत्र के बिगड़कर अल्पतंत्र का रूप लेने का मतलब है सैनिक राज्य की वाणिज्य-राज्य में विकृति। इस तरह की विकृति आसानी से हो जाती है। धन-संपत्ति की जो युमुधा—चोरी छिपे ही सही—धनिक-सैन्यीय राज्य में दबे पांव प्रवेश कर चुकी थी, वहाँ वही युमुधा प्रधान और प्रत्यक्ष प्रेरणा-दायक बन जाती है। नागरिकता के औचित्य की यही कसौटी बन जाती है कि किसी के पास संपत्ति है या नहीं; और शासन के एक ऐसे रूप का जन्म होता है "जिसका आधार संपत्ति का मूल्य होता है; जिसमें अमीरों के पास शक्ति होनी है और गरीब शक्ति से वंचित रहते हैं" (550 C)। अगर अपने पूर्ववर्ती और अधिक गौरवपूर्ण युग का स्पर्धा प्लेटो के धनिकतंत्र के वर्णन का आधार लगता है, तो ई० पू० चौथी सदी का स्पर्धा उसके अल्पतंत्र की रूपरेखा का प्रतिमान लगेगा। चौथी सदी के स्पर्धा के नागरिक अपने साम्राज्य के जमाने में यह सीख गए थे कि साम्राज्य की कृपा से उन्होंने जो धन संचय किया है—और यह धन संचय प्रायः अनुचित और-तरीकों से हुआ करता था—उसका उपयोग कैसे किया जाए। प्लेटो ने अल्पतंत्र का जो चित्र खींचा है, उसमें न्याय का तत्त्व अधिनाधिक स्पष्ट होता गया है। धनिकसैन्यीय राज्य में न्याय-नियम को फिर भी कुछ पूछ हो जाती थी; शासन का कार्य एक प्रकार की क्षमता पर निर्भर था, भले ही वह सैनिक क्षमता हो परंतु अल्पतंत्र में तो उसके नियम की कोई पूछ नहीं रहती; शासन का काम क्षमता के आधार पर किसी को नहीं सौंपा जाता और पद पाने के लिए संपत्ति का स्वामित्व ही एक मात्र आधार होता है। अल्पतंत्र अपनी शासन-प्रणाली में ही न्याय-नियम का उत्कर्षण नहीं करता, बल्कि अपनी सारी जीवन-योजना में भी वह उसके विरुद्ध रहता है। वह विशेष क्षमता के व्यक्तियों को विशेष काम देना हर जगह अस्वीकार कर देता है; वह एक ही व्यक्ति-समूह को अनेक कारोबार करने की और किसान, व्यापारी, योद्धा, शासक—एक साथ सब कुछ बनने

की अनुमति दे देता है (552 A)। यह चीज न्याय के लिए घातक है; एकता के लिए भी उतनी ही घातक है। कुछ भी तो अमीरी का ठिकाना नहीं रहता और बहुतों की गरीबी का, और पवित्रतन्त्र के मुकाबले अल्पतन्त्र में एक राज्य के अंतर्गत दो राज्य अधिक यथार्थता से पाए जाते हैं। एक राज्य अमीरों का होता है, दूसरा गरीबों का। अल्पतन्त्र ऐसे मजदूरों का घर होता है जिनके पास न जमीन होती है, न रुपया-पैसा और न रोजगार। इस तरह के मजदूर-वर्ग में सदा ही असंतोष की आग सुलगती रहती है और वही उसे कभी-कभी अपराधों की ओर भी प्रवृत्त कर देती है। यह मजदूर-वर्ग अल्पतन्त्र के लिए उत्तरनाक साबित हो सकता है और वह कभी भी राजद्रोह का झंडा उठा सकता है। शासक-वर्ग का घन-संपदा और पदों पर एकच्छन्न अधिकार होता है। पर, उसमें भी खतरे का तत्त्व भोज्य रहता है। अल्पतन्त्र में शासक रुपये-पैसे को अपना धर्म बना लेते हैं। सच्य करने के लिए वे रहते कजूसी से हैं पर मेहनत भी तोड़ कर करते हैं। उनका आराध्य होता है पैसा और बाकी सारी इच्छाएँ इसी एक लालसा के नीचे दब कर रह जाती हैं। इस पर भी, उनकी प्रकृति में कुछ अपराधपरक बुभुक्षाएँ छिपी रहती हैं जिनकी अभिव्यक्ति व्यापार में बेईमानी के रूप में होती है और हो सकता है कि किसी दिन वे पूरी तरह सक्रिय हो उठें। अल्पतन्त्र में जैसे एक ही राज्य में दो राज्य होते हैं वैसे ही शासन-कर्त्ता नागरिक एक होते हुए भी दो व्यक्तियों जैसा होता है। उसकी कृपणता में शुद्धाचारवाद (puritanism) और लोभ का मिश्रण होता है और इन दोनों का कुछ समय के लिए भले ही गठबंधन हो जाए पर अंत में उनमें कलह होना आवश्यकता है¹।

अस्तु, अल्पतन्त्र में पूँट की बेल फैलती जाती है; ज्ञान और न्याय पीछे हटते जाते हैं और मानव-प्रकृति के निम्नतर तत्त्व उभर कर ऊपर उठते जाते हैं। अमीरों और गरीबों के बीच की खाई तथा स्वयं अमीरों का परस्पर विरोधी बुभुक्षाओं का सघर्ष—ये अस्थिरता के ऐसे तत्व हैं जो शांति को प्रायः अनिवार्य बना देते हैं। अगर अमीर अपनी पीढ़ी में समझदार हों, तो इस तरह का परिवर्तन रोक भी जा सकता है और प्लेटो ने इस रोकथाम के दो उपाय सुभाए हैं (556 A)। एक उपाय तो यह है कि संपत्ति के उपयोग पर प्रतिबंध लगा दिया जाए यानी संपत्ति का पूँजी के रूप में उपयोग न करने दिया जाए और जरूरतमंद जमींदार को यह पूँजी उसकी जमीन-जामदाब देहन रखकर सुद की अघा-घुघ दूरों पर न देने दी जाए। दूसरा उपाय यह है कि यह नियम बना दिया जाए कि पूँजी उधार देने और लेने वाले के बीच जो भी ऐक्यिक विवेक हो, उन्हें राज्य लागू न करेगा, बल्कि उनमें अगर जोलिम होगी तो वह पूँजीदार की होगी²। पर, अपनाया इनमें से एक भी उपाय नहीं गया। राज्य में

1. प्लेटो ने अल्पतन्त्रीय मानव का यह जो चित्र प्रस्तुत किया है, उसमें एक तरह के नैतिक शुद्धाचारवाद (554 A) के साथ-साथ पैनी द्रविक वृत्ति और व्यापारिक छल-कपट (554 C) पाए जाते हैं, और यह चित्र हमें आधुनिक अंग्रेजों के उन चित्रों की याद दिला देता है जो शत्रु-लेखकों (और हमारे अपने कुछ व्यंग्य लेखकों ने भी) प्रस्तुत किए हैं।

2. इन दोनों प्रस्तावों में प्लेटो ने पूँजी और 'मुत्ताफाखोरी' पर प्रहार किया है। किंतु आधुनिक समाजवादी का आरोप तो उस पूँजी पर होता है जिसका

पड़पंनकारी वगैरे जो यह समझता है कि अमीर लोग छद्म-वपट से उसे उतारी, गुंफति से वचित कर रहे हैं, —बेरोर-टोक बढ़ता जाता है। अर्थ-चेतना जोर वगैरे-बाँवना का विवास होता है। जब निर्धन, धके-हारे और वृत्ति-श्रोत लोग स्मूलबाय अमीरों के साथ सेना में भरती होते हैं और अपने स्वामित्व को सारोरिक दृष्टि में ही नहीं, सायद नैतिक दृष्टि से भी अपने से हीन पाते हैं, तब घृणा को आग में निरस्वार-भावना का भी पड जाता है। किसी भी तुच्छ प्रमग को लेकर अनिचाय प्राति का विम्पोट हो सकता है। राज्य के अतमंत दो राज्यों में से कोई एक या दोनों राज्य अपने जेत सिद्धांतों के अनुयायी विदेशी राज्य से सहायता की माँग कर सकते हैं, पर, अंत में जब निर्धन अपने दावों को पराजित कर चुकते हैं, तब सोवन्न को स्थापना होती है और उसके स्वतंत्रता तथा समानता के दागन की घुस्त्रान होती है।

उपयोग उत्पादन में किया जाए और जिसके आधार पर पारित्यनिक की 'अग्यायपूर्ण' दर पर भाड़े के गुलाम रहे जा सकें, परंतु प्लेटो का आक्षेप उस पूँजी पर है जो 'अग्यायपूर्ण' दरो पर व्याज पर लगाई जाए। दूसरे प्रस्ताव की महत्ता सदिग्य है। इसके प्रभाव से न्याज की दर स्वभावतः बढ़ जाएगी। दोनों प्रस्ताव एक दृष्टि से उल्लेखनीय हैं। इनसे पता चलता है कि एक स्थल पर प्लेटो विवृत राज्यों की रक्षा के उपायों पर विचार करने के लिए और अरिस्टोटल ने पॉलिटिक्स के छठे खंड में राजनीतिक व्यवस्थाओं का जिस दृष्टि से निरूपण किया है, उनकी उसी दृष्टि से विवेचना करने के लिए प्रस्तुत हो गया है।

(ड) तीसरी विकृति—लोकतंत्र

हम देख चुके हैं कि अल्पतंत्र का मनोवैज्ञानिक आधार है बुभुक्षा पर बुभुक्षा का केवल एक रूप या अवस्थान ; उसके अन्य सारे रूपों पर धन की विकट शालसा का शिकजा कसा रहता है । लोकतंत्र का आधार है बुभुक्षा अपने सारे रूपों और अवस्थानों में । इसमें स्वतंत्रता किसी एक व्यक्ति की नहीं मिलती, सबको मिलती है और सब निरपेक्ष रूप से समान होते हैं । अब न संघर्ष रहता है, न अनुशासन ; न श्रेणियाँ रहती हैं, न भेद । समय की जगह से लेती है स्वतंत्रता जिसके नाम पर हर व्यक्ति क्षण की बुभुक्षा से प्रेरित होकर जैसे चाहे अपना जीवन ढाल सकता है ; मार्तण्डिक तत्त्वों के स्वाभाविक पूर्वापर क्रम पर आधारित और उसके अनुरूप समाज का जो समुचित पूर्वापर क्रम होता है उसकी जगह अब आ जाती है सार्वभौम समानता जो सारे पदाधिकारियों को पक्षी के प्रयोग द्वारा नियुक्त करके प्राप्त की जाती है और जिसके पीछे पक्षी के प्रयोग का बल होता है । लोकतंत्र अराजकता है ; या फिर एक अन्य दृष्टि से बहु बहुतंत्र (polyarchy) है । अराजकता बहु इसलिए है कि उसमें कोई एक सर्वप्रधान नहीं होता ; और बहुतंत्र इसलिए कि उसमें एक साथ बहुत से तत्त्वों की प्रधानता होती है । लोकतंत्र उस सजे-कड़े राजसी घस्त्र की तरह होता है जिस पर तरह-तरह के सलमान-सितारे जड़े हों । उसमें कोई एक प्ररूप (type) नहीं होता, अनेक प्ररूप होते हैं । उसमें किसी एक प्ररूप के अनुरूप कोई एक सविधान नहीं होता ; बल्कि सविधानों का एक बाजार होता है जहाँ हर फर्मिशन का नमूना मिल सकता है । पेरीक्लीज ने युद्ध में वीरगति पाने वाले एथेनियों के सम्मान में जो अत्येष्टि भाषण दिया था, उसमें उसने जिस सविधान की यह कह कर सराहना की थी कि “अपने सविधान की प्रेरणा से हममें से हर व्यक्ति अपने बल-बूते पर एक ही समय में एक साथ और सो भी बहुमुखी क्षमता के साथ और जीवन की शांतिनता में एक भी कदम पीछे न रहकर, अनेक काम करने के लिए, स्वेच्छा से समाज की सेवा में प्रस्तुत हो सकता है”¹² उसी सविधान के बारे में प्लेटो के ये विचार हैं । व्यक्तिगत मौलिकता तथा बहुमुखी विविधता का यह समन्वय—जिसकी आधुनिक युग में मिल ने उतनी ही प्रशंसा की है जितनी पेरीक्लीज ने अपने युग में की थी—प्लेटो के निकट एक सार्वबोध और कटुई बात

को मिठास के साथ बहने का प्रयास भर है। पेरीक्लीज जिस चीज को बहुमुखी प्रतिभा समझता था, प्लेटो को वह अस्थिरता लगती थी। ऐसी जीवन में रंगों की विविधता के प्रति वह सचेत था, पर यह यह भी अच्छी तरह समझता था कि रंगों की इस विविधता में योजना का सर्वथा अभाव है। सोवतंत्र के बड़े-बड़े पैगम्बरों का सदा से जो तर्क रहा है यानी यह कि सोवतंत्र में ध्वनि या स्रोत फूट पड़ता है, वह नमूद और अनेकरूप जीवन को उन्मुक्त कर देता है, यह विभिन्न तत्त्वों के मयोग-ममन्वय की कल्पना करता है—प्लेटो इन सब तर्कों को जान-समझ सकता है। लेकिन, वह एक का उपामक है, अनेक का नहीं; उसकी आस्था संबंधित भाव की एकरव में है, ध्वनियों की विविधता में नहीं; पुत्र-ज्योति-किरण में है, बहुरंगी नींव के पत्थर में नहीं। सामाजिक प्रकार के महत्त्व और व्यक्ति-व्यवस्था के महत्त्व का प्रदन जितना सजीव प्लेटो के युग में था, उतना ही सजीव आज भी है। हो सकता है यह विरोध निरपेक्ष न हो, कि उस सोवतंत्रीय राज्य में सामाजिक प्ररूप की उपलब्धि हो तब जिनके सदस्य सामान्य सामाजिक मन और प्रयोजन के साथ व्यक्तिगत पहल-ध्वनि का समन्वय कर सकें, कि स्वयं प्लेटो क्षमता के जिस बिभ्रंशीकरण और विशेषीकरण को इस तरह के प्ररूप की सिद्धि के लिए आवश्यक साधन समझता था, उसे सबसे आसानी के साथ ऐसे राज्य में प्राप्त किया जा सकता है जिनमें क्षमताओं का एक-दूसरे से अनायास भेद स्थापित हो जाता हो और अनायास ही अपने अनुकूल विशेष नाम मिन जाता हो। पर, प्लेटो के मन में इस विरोध की जड़ जमी हुई है। सोवतंत्र में यह अनभव है कि एक ही प्ररूप पाया जाए। अगर अल्पतः का अभिप्राय यह है कि एक राज्य में दो राज्य होते हैं तो सोवतंत्र का अभिप्राय यह है एक राज्य में जितने व्यक्ति होते हैं उतने ही राज्य। इसका कारण यह है कि सोवतंत्र में जितने व्यक्ति होते हैं उतने ही प्रकार के चरित्र और उनके अनुरूप उतने ही प्रकार की राजनीतिक व्यवस्थाएँ या जीवन-योजनाएँ पाई जाती हैं। प्लेटो के मत से यह बहना असंभव है कि सोवतंत्र में जीवन का कोई एक या कोई सर्वसम्मत निबन्ध पाया जाता है। राज्य के बारे में उनकी मूल धारणा यह है राज्य एक सामाजिक प्ररूप है और प्रत्येक सदस्य को शिक्षा के एक ऐसे क्रम-विशेष से गुजरना चाहिए कि वह उनके अनुरूप ढल सके। पर सोवतंत्र उसकी इस मूल धारणा पर ही आपात करता है। सोवतंत्र का सिद्धांत है—प्ररूप का अभाव, नियम का अभाव, सामाजिक प्रशिक्षण का अभाव। सोवतंत्र में इस बात की जरूरत नहीं है कि प्रतिभा होने पर आपको शासन करना हो पड़े या आपको इच्छा न हो तो भी आपके ऊपर शासन किया ही जाए। वहाँ यह भी जरूरी नहीं है कि जब और लोग युद्ध में जाएँ, तब आप भी युद्ध में जाएँ या जब और लोग शांति से रहते हों, तब आप भी शांति से रहें। सोवतंत्र में विधि का पालन कम होता है, उल्लंघन अधिक। सामाजिक प्रशिक्षण का कोई महत्त्व नहीं होता। सोवतंत्र में यह जितामा कभी नहीं की जाती कि उसके राजमर्मज अशिक्षित तो नहीं है। वहाँ तो प्रश्न यही होता है कि वे जनता के मित्र हैं या नहीं ?

स्पष्ट है कि प्लेटो ने सोवतंत्र के नाम से जिस चीज का वर्णन किया है, वह वही चीज है जिसे हम अराजकतावाद के नाम से पुकारते हैं—धर्म का अराजकतावाद जिसमें—

“मानव राजदंडहीन, स्वतंत्र और निस्सीम होता है पर होता मानव है। वह समान होता है; उसका न कोई वर्ग होता है, न कबोला और न राष्ट्र। वह आतक, उपासना और उपाधि से मुक्त होता है और स्वयं अपना राजा होता है”।

पर लोकतंत्र का यह अर्थ न तो प्राचीन यूनान में था और न आज के संसार में है। लोकतंत्र का अर्थ यह है कि स्वतंत्र और प्रभुतासंपन्न लोकमत में अभिव्यक्त, समाज के सामान्य मन और इच्छा के आधार पर उस समाज-विशेष का शासन हो। कुछ परिस्थितियों में यह शासन-व्यवस्था अराजकता के निकट पहुँच सकती है; पर दूसरी परिस्थितियों में—और इन परिस्थितियों की संभावना अधिक होती है—यह अराजकता के एकदम विपरीत भी हो सकती है। अगर सामान्य इच्छा दृढ़ता के साथ स्थिर हो, और समाज-जीवन के सभी या अधिकांश पक्षों को प्रभावित करती हो, तो लोकतंत्र अराजकता से उल्टा होगा और सामाजिक आदर्श या प्ररूप की खातिर अनेक पक्षों में व्यक्ति-जीवन का नियमन करेगा। परंतु अगर कहीं सामान्य इच्छा शिथिल हुई तथा उसमें सामंजस्य का अभाव हुआ और उसने समाज-जीवन के अनेक पक्षों की ओर ध्यान न दिया या न देना चाहा तो शासन-व्यवस्था छिन्न-भिन्न हो जाएगी और अराजकता का जन्म होगा। सब कुछ इस बात पर निर्भर है कि समाज-मानस की किस हद तक सिद्धि हो पाई है, कि इस मानस ने किस सीमा तक सामाजिक आदर्श का निर्माण किया है और सामाजिक इच्छा कहीं तक इस आदर्श की सिद्धि में लगी हुई है। अगर हम प्राचीन यूनान के लोकतंत्र पर विचार करें और अगर हम पेरीक्लीज की बात मानें तो लोकतंत्रीय ऐसे में एक सामाजिक प्ररूप का अस्तित्व था और उसकी सिद्धि के लिए एक सामाजिक इच्छा भी विद्यमान थी—और जिस राज्य पर पेरीक्लीज ने शासन किया उसके आदर्शों का परिचय पाने के लिए प्लेटो की अपेक्षा उसका अनुसरण करना शायद ज्यादा अच्छा है। अगर हम अपने युग के लोकतंत्र पर विचार करें तो एक महत्वपूर्ण बात यह दिखाई पड़ेगी कि प्लेटो से बिल्कुल उलटी दिशा में चलते हुए उसके आलोचकों का ध्यान लोकतंत्र की इस प्रवृत्ति पर गया है कि वह प्ररूप की एकविधता को बढ़ावा देता है और सामाजिक मत के दबाव से वैविध्य को उस स्वतंत्रता को परास्त कर देता है। उनकी राय में अभिजात-तंत्रीय शासन-व्यवस्था इसके लिए सदा अधिक अनुकूल होती है।

प्लेटो ने लोकतंत्र को प्रायः अराजकता से अभिन्न मानते हुए उसके स्वतंत्रता और समानता के दोनों आधारभूत सिद्धांतों की निंदा की है। उसका विश्वास है कि वे सिद्धांतों का निषेध है, सिद्धांत नहीं। लोकतंत्रीय समानता समाज-व्यवस्था और सामाजिक ऊँच-नीच का निषेध है; और चूँकि उसका अर्थ यह होता है कि समानों और असमानों सभी के लिए समानता हो; अतः उसमें उस सच्ची समानता का भी निषेध है जिसके द्वारा अधिक योग्य को अधिक चीज मिलती है और कम योग्य को कम और उसमें सबके लिए अनुपात की समानता का शासन होता है¹। लोकतंत्रीय स्वतंत्रता

1. सच्ची समानता का यह मतलब नहीं कि असमानों को समान मात्रा में चीजें दी जाएँ, समानता तो समानुपातिक दृष्टि से समान वितरण में है। दूसरे

सामाजिक प्ररूप तथा सामाजिक प्रणिधायक का निषेध है। उसका अर्थ है—सामाजिक जीवन में सामाजिक आचरण के सिद्धांत का अभाव। सोवतंत्र अपने दोनों सिद्धांतों के कारण स्वयं भी न्याय का निषेध है। उसका आधार ही विषेय कार्य के सिद्धांत का पूर्ण तिरस्कार है और अपने नेताओं का चुनाव किसी विनिष्ट दमता के नाते न बरके वह अपने इन आधार को एकदम उजागर कर देता है। सोवतंत्रीय मानव जिस सविधान के अनुरूप होता है, उसके दोष प्लेटो ने सोवतंत्रीय मानव का जीवित चित्र प्रस्तुत करते हुए उभार कर रख दिए हैं। नायब, कुछ-कुछ एन्सिक्लोपीड के प्रति निर्देश करते हुए उसने कहा है कि सोवतंत्रीय मानव गिरगिट की तरह है। वह सिद्धांत के अभाव को ही सिद्धांत का रूप दे देता है और अगति को सगन स्वभाव का। सोवतंत्रीय मानव बहुरंगो, बहुरूपिया और अनेक जीवन-पाराओं का सघु रूप होता है और वह जिन अनेकविध सविधानों के अंतर्गत रहता है उनका दर्पण बन जाता है। उसके मन में तरह-तरह की इच्छाओं का अस्थिर सतुलन बना रहता है जो कभी एक ओर झुक जाता है, कभी दूसरी ओर। पहलवान, राजनीतिज्ञ, दार्शनिक और नैतिक—वह बारी-बारी से सब कुछ बन जाता है, पर बहुत देर तक कुछ भी नहीं रह पाता। अपने राज्य की तरह वह भी सब स्वतंत्रता और समानता का गणराज्य होता है और अपनी बुभुक्षाओं के क्षण में स्वतंत्रता और समानता को परिणाम करने के लिए वह भुक्त भोग करता है और बारी-बारी से हर बुभुक्षा की तृप्ति भी करता है। इस नैतिक अराजकता में नैतिक दण्डवाली अपना मूल अर्थ गँव बैठती है। यहाँ 'सब धान सत्ताईस सेंर के' विषय सगते हैं; एक चीख को अच्छा और दूसरी को बुरा समाना बेवकूफी होती है। सब पूछा जाए तो अपनी प्रोद्भावस्था के अनुकूल नीति-निरपेक्षता के दृष्टि-कोण में दृढ़ होने से पहले, अपनी जवानी के उद्ब दिनों में, सोवतंत्रीय मानव नैतिक दण्डों का उल्टा प्रयोग करता है; वह मुस्ताली की सिप्ताचार, अराजकता को स्वतंत्रता और अपव्यय को उदारता पहने सगता है¹।

बितु अभी सोवतंत्र के एक दौर पर विचार करना बाकी है। यह वह दौर है जिसमें सोवतंत्र तेजी से सामाजिक और राजनीतिक अव्यवस्था के उस रसातल में दूबता चला जाता है जहाँ निरंकुश शासन का जन्म होता है (562 A—563 E)। जैसे धन की अति से अल्पतंत्र का विनाश होता है और उसका सिद्धांत ही उसके लिए मौत का सरजाम करता है, वैसे ही लोकतंत्र जिस श्रेय की सिद्धि में लगा रहता है, वही श्रेय

शब्दों में, सच्ची समानता दो अनुपातों की समानता है—यानी क, और क को जो मिला उसका अनुपात तथा ख, और ख को जो प्राप्त हो उसका अनुपात। (गॉजियाज, 508 A से तुमना कीजिए : पीछे पृ० 209, पा० डि० 1 देखिए)।

1. यह वह अवतरण (561 A—560 B) से तुलना कीजिए है जिसमें प्लेटो ने स्पष्ट रूप से थ्यूसिडाइड्स (111.82) की नकल की है। प्लेटो ने लोकतंत्रीय मानव का जो लाका खींचा है, उसमें वह अल्पतंत्रीय मानव की अपेक्षा कहीं अधिक आकर्षक और दिलचस्प बन गया है। फिर भी, प्लेटो ने उसे अल्पतंत्रीय मानव की अपेक्षा नीचे घरातल पर रखा है क्योंकि उसमें व्यवस्था और अनुशासन कम होगा है; क्योंकि अपने सारे आकर्षण के बावजूद वह बेपैदी का लोटा होता है।

उसके विनाश का कारण हो जाता है और स्वतंत्रता की अति उसके प्राण ले लेती है। विनाश की चरम परिणति निरंकुश शासन के रूप में होती है; पर प्रवृत्ति का एक मध्यवर्ती सोपान और रहता है जिसे चरम लोकतंत्र कहा जा सकता है (हालांकि प्लेटो की रचनाओं में इस शब्द का प्रयोग नहीं हुआ)। यहाँ स्वतंत्रता अस्थिर संतुलन के रूप में नहीं रहती; यह समान रूप से राज्य और परिवार में, विद्यालय और गली में, अराजकता का रूप धारण कर लेती है। इस राज्य में राजा-प्रजा के बीच कोई खाई नहीं रहती, प्रजा राजा की तरह हो जाती है और राजा प्रजा की तरह। परिवार में भी सारे भेद लुप्त हो जाते हैं; पिता-पुत्र, स्वामी-सेवक, पति-पत्नी सब समान स्वतंत्रता के धरातल पर उठते-बैठते हैं। विद्यालय में भी नियम और विनय का अंत हो जाता है; गुरु अपने शिष्यों से डरने लगता है और शिष्य अपने गुरु से घृणा करने लगते हैं। प्लेटो ने व्यंग्य में कहा है कि छून की यह बीमारी जानवरों तक में फैल जाती है। सबकों पर न तो कोई नियम रहता है, न व्यवस्था। घोड़ा पैदल चलने वाले राहगीर को सड़क से दूर खदेड़ने लगता है¹। सबसे बड़ी बात यह होती है, और वह इसी सबकी परिणति होती है, कि लोग लिखित या अलिखित किसी भी तरह के नियमों की ओर ध्यान नहीं देते—नाकि उनके ऊपर किसी भी तरह का कोई नियंत्रण न रहे²।

यह चरम लोकतंत्र की सामाजिक स्थिति है, पर उसकी राजनीतिक स्थिति में भी कम अंतर नहीं रहता। हम ऐसे राज्य में तीन वर्ग या दल देख सकते हैं। इनमें से पहला वर्ग होता है नरमधुमविलसों का या बेकार लोगों का—इन लोगों का कोई और काम-धाम तो होता नहीं; इस वे पैसेवर राजनीतिज्ञ बने जाते हैं जो राजनीतिक मन्त्रों पर इधर से उधर भिन्नभिन्नाने फिरते रहते हैं। दूसरा वर्ग होता है—मुख्यवस्थित संपन्न मध्य वर्ग। यही वर्ग पहले वर्ग का सहज शिकार होता है। तीसरा वर्ग जनसाधारण या मजदूरों का होता है और जब कभी यह वर्ग इकट्ठा हो जाता है, तब यह सबसे बड़ा और सबसे शक्तिशाली होता है, पर इसे इकट्ठा करने के लिए कुछ प्रलोभन की, कुछ रिश्वत की जरूरत होती है। इस स्थिति का अनिवार्य परिणाम निकलता है। पहला वर्ग तीसरे वर्ग की भलाई के लिए, और उससे भी अधिक अपनी भलाई के लिए, दूसरे वर्ग को लूटने लगता है। इस स्थिति में लोकतन्त्र का अर्थ होता है संपन्न वर्ग को नुकसान

1. एथेनी राज्य-व्यवस्था विषयक रचना के लेखक ने भी यह बात कही है : “आप किसी आवासीय विदेशी या दास को गृहचालन नहीं पाएंगे और गली में कोई दास आपको रास्ता नहीं देगा”। सबकी एक सी वेष्ट-भूषा होती है; कोई नहीं बता सकता कि कौन कौन है? उक्त वृत्ति को गलती से जेनोफॉन की रचना मान लिया गया है।
2. इस अवतरण (569 C) में दो बातें निहित हैं : एक तो यह कि लोकतंत्र के दो भिन्न रूप होते हैं—एक वह जिसमें विधि के प्रति कुछ आदर रहता है और दूसरा वह जिसमें विधि के प्रति कोई आदर नहीं रहता; और दूसरी बात यह कि इसमें माना गया है कि यथार्थ राज्यों में विधि का होना विधि के न होने से ज्यादा अच्छा होता है। दोनों ही दृष्टियों से इस अवतरण में वह बात पहले से कह दी गई है जिसकी स्थापना बाद में पॉलिटिक्स में की गई है (आगे अध्याय 12—च देखिए)।

पट्टेचा कर पेसेवर राजनीतिज्ञों द्वारा समाज का शासन—ऐसा शासन जिसमें मूढ्य रूप से उनका अपना भना हो और आनुपंगिक रूप से सर्व-साधारण का। इस तरह की शासन-व्यवस्था में प्राप्ति के बीज जरूर छिपे रहते हैं। मध्यवर्ग अपनी रक्षा करने की कोशिश करता है। और जब यह ऐसा करता है तब उसके ऊपर यह आरोप लगाया जाता है कि वह प्रभुतामय जनता के विरुद्ध साजिश कर रहा है; और जब उस पर इस तरह का आरोप लगाया जाता है, तब वह सचमुच साजिश करने लगता है। जब मध्यवर्ग यह देखता है (और प्लेटो ने भी यह स्वीकार किया है) कि "लोग अपनी इच्छा से नहीं बल्कि अज्ञान से और प्रवृत्ति होकर" उसके प्रति अन्याय करने की कोशिश कर रहे हैं, तब वह भी जान-बूझ कर नहीं, बल्कि लाचारी में जातिकारी दल का रूप ग्रहण कर लेता है। इस स्थिति में जो सपथ होता है, उसमें कोई लोक-संरक्षक जनता की तरफ़ दारी करता है¹। लोक-संरक्षक मध्यवर्ग का मुठेरा होता है। "बड़े सत्तम किए जाएँ और जमीन का फिर से बंटवारा हो"²—यह मध्यवर्ग के गिलाफ़ यह नारा बुलंद करता है और न्याय का डोंग रच कर जिन-जिन लोगों पर उसका दस चलता है, उन्हें मौत के घाट उतार देता है। इस तरह वह शूद्र-युद्ध की आग मुलगा देता है। इस युद्ध में या तो उसे देश-निकासा दे दिया जाता है और वह पूरा निरक्षर शासक बन कर लौटता है या फिर वह अमरसबो की मांग करता है और उसे वे मिल जाते हैं और तब वह उतना ही निरक्षर शासक बन जाता है।

अस्तु, लोकतंत्र के संघर्ष में रिपब्लिक का निर्णय यह है कि वह धिक्कार के योग्य है। यह जब तक जीता है, तब तक भी उसमें कोई आकर्षण नहीं होता, और जय मरने लगता है, तब वह सबसे निचले और सबसे पतित राज्य—निरक्षर-राज के लिए राह तैयार कर देता है। बाद के सवालों में—पॉलिटिक्स में और उससे भी अधिक लॉज में—प्लेटो के दृष्टिकोण में एक परिवर्तन आ गया है। उदाहरण के लिए उसने पॉलिटिक्स में लोकतंत्र के दोनों रूपों में भेद माना है—एक उसका श्रेयस्कर या विधिनिष्ठ रूप है और दूसरा हीनतर या विधिहीन रूप; और हालांकि उसने उन दोनों को अभिजात-तंत्र से निचले स्तर पर रखा है (यह अभिजात-तंत्र रिपब्लिक के धनिकतंत्र के अनुरूप है); फिर भी वह उन्हें अल्पतंत्र से ऊँचा समझता है। रिपब्लिक में साधारण और चरम लोकतंत्र में स्पष्ट भेद नहीं किया गया है; प्लेटो के मत से इनमें से किसी में भी न तो जीवन का कोई नियम पाया जाता है और न विधि के प्रति

1. एथेंस के वास्तविक इतिहास में लोक-संरक्षक की स्थिति के बारे में पीछे पृष्ठ 51—52 देखिए।

2. एथेंस में न्यायाधीशों को जो सपथ दिलाई जाती थी, उस में एक धारा यह रहती थी कि वे इन चीजों के पक्ष में कभी मत नहीं देंगे। इस कार्यक्रम का मतलब यह था—(1) जो ऋण जमीन की जमानत देकर लिए गए हों, उनसे जिनकी जमीनें रेहन रखी गई हों उन्हें मुक्त कर दिया जाए और ऋण के वे सविदे रद्द कर दिए जाएँ; और (2) जो लोग रेहन की वस्तु पूरी न करने के कारण अपनी जमीन-जायदाद नहीं छुड़ा पाते और इस तरह उससे हाथ धो बैठते हैं, उनके हित को ध्यान में रखकर जमीनों का फिर से बंटवारा किया जाए।

सम्मान ; और उसने दोनों को अल्पतम से हीन माना है । फिर भी रिपब्लिक की अदालत में लोकतन्त्र का जो फंसला हुआ है, उसमें धिक्कार के साथ-साथ तरस का भाव भी है । प्लेटो यथार्थ जीवन में अभिमान या और ऐसी लोकतन्त्र का शत्रु, यह समझना भूल होगी¹ । वह सिद्धांत में लोक-शासन का बहुत शत्रु था : यह समझना भी उतनी ही बड़ी भूल होगी । उसे लोक से नहीं, लोकनेता से घृणा है । एक अवतरण (499 D) में उसने लिखा है, "मेरे मित्र ! लोगों को दोष न दो" । अगर वे पाप करते हैं, तो अज्ञान के कारण और धोखे के कारण । रिपब्लिक के छठे खंड के एक सशक्त अवतरण में उसने राज्य के सदस्यों में जहाज के प्राचीन रूप का प्रयोग किया है जिसका पहले कभी एल्साएस ने अपने एक प्रसिद्ध गीत में उपयोग किया था । प्लेटो ने लोगों की तुलना किसी जहाज के कप्तान से की है जिसे मुकान (helm) पर कब्जा जमाने के इरादे से विरोधी दावेदारों ने चारों ओर से घेर रखा हो । कप्तान अपने बालक-दल में सबसे लंबा और तगड़ा है, पर वह कामो से मुन नहीं सकता, आँखों से देख नहीं सकता और उसका नाविकीय ज्ञान भी नहीं के बराबर है । वह दिल का साफ है, पर अपनी कमजोरियों की वजह से लुट जाता है । उसके उद्द साथी अजीम खिला कर उसे बड़ी बना लेते हैं और उसी के केविन में कंद कर देते हैं ; फिर भावी नाविक यह कहते-कहते अवशंस्ती मुकान पर कब्जा कर लेते हैं कि राजनेतृत्व सीखा नहीं जा सकता और सिखाया तो बिस्तुतः भी नहीं जा सकता ।

(च) अंतिम विकृति—निरंकुश-संत्र

अब यह बात स्पष्ट है कि सोक्रेट्स का सक्षण दुर्बलता है, दुष्टता नहीं ; पर सोक्रेट्स जिस निरंकुश-संत्र के लिए राह तैयार कर देता है, उसका सक्षण दुष्टता है, दुर्बलता नहीं। जब प्लेटो निरंकुश-संत्र की विवेचना करता है, तब उसके मन में सिराबपूज का इतिहास और डायोनीसियस प्रथम की शासन-व्यवस्था घूमती रहती है। जब प्लेटो निरंकुश-संत्र के जन्म का वर्णन करता है या निरंकुश शासक की शासन-पद्धति का याका खींचना है तब यह दोनों में समान रूप से सिराबपूज के इतिहास-प्रवाह का अनुसरण करता है। पहले दौर में निरंकुश शासक की वही स्थिति होती है जो एस्काइलस के एगामेमनॉन में सिंह-शावक को दिखाई गई है—“जो हाथ उछे खाना खिलाते हैं, उन हाथों को देख-देख कर यह हँसता-बिहँसता है और सहारा पाने के लिए तलुवे चाटता है”। यह निरंकुश-संत्र का वह दौर है जो डायोनीसियस प्रथम के आरंभिक दिनों में दिखाई पड़ा था। इसका यह रूप रोम के प्रिंसिपेट-काल में फिर से देखने को मिला। जब वह अपने आसन पर अच्छी तरह जम जाता है, तब वह युद्ध की नीति अपना लेता है। इसमें उसके दो लक्ष्य होते हैं—एक तो यह कि पय-प्रदर्शन जरूरी हो जाए और दूसरे लोगो का देश की भीतरी स्थिति से ध्यान हट जाए। इसीलिए तो डायोनीसियस प्रथम ने कार्थेजवासियों से लड़ाईयाँ लड़ी और आधुनिक काल में यही नैपोलियन तृतीय की युद्ध-नीति की जड़ थी। जब उसके वही पुराने साथी जो सत्तारोहण में उसके दाहिने हाथ रहे हों, उसकी शासन-व्यवस्था पर उँगली उठाने लगते हैं, तब वह उन्हें अपने रास्ते से हटाने के लिए विवश हो जाता है और अंत में होता यह है कि इस तरह की छीटाकशी के डर से वह साहस, उदारता और समझदारी के हर तत्त्व को राज्य से मिटा डालने के लिए कर्मर बस लेता है। जब निरंकुश शासक का अच्छाई से नाता टूट जाता है, तब उसे मजबूरन बुराई से नाता जोड़ना पड़ता है। जहाँ से भी मिले, वह भाड़ के सिपाही इकट्ठे करता है। अपने घर की रखवाली के लिए वह कुछ गुलाम तक रखता है और अपने सहयोगियों के भरण-पोषण के लिए उसके पास एक ही चारा रह जाता है—वह धार्मिक संपत्ति को सरकारी सजाने में ले ले, अमीरों की जमीन-खायदाद जब्त कर ले और मानो मातृहंता तक बन जाए यानी जिस जनता ने उसे

जन्म दिया था, उसी पर अपना 'परशु' चलाने लगे ।

अल्पतंत्र और लोकतंत्र की तरह निरंकुश-तंत्र का भी मनोवैज्ञानिक आधार बुभुक्षा है । परअल्पतंत्र में निहित बुभुक्षा की तरह वह संघर्ष की बुभुक्षा नहीं होती और न लोकतंत्र की तरह उसमें सब बुभुक्षाओं का संतुलन होता है । वह तो पशुओं जैसी निर्मम अनियंत्रित बुभुक्षा होती है—देह की लिप्सा और सत्ता का मद । यह बुभुक्षा धीरे-धीरे एक बार भड़कने पर और सारी बुभुक्षाओं को मार देती है और फिर हर दासना का काम यह हो जाता है कि वह आत्म-परितोष और आत्म-स्थापना की तृष्णा पूरी करने में लगे । यही वह चरित्र है जो निरंकुश-तंत्र में अपने विस्तार के पूरे अवसर न मिलने पर या तो भाड़े की सेना के लुटेरे और उच्छृंखल सिपाहियों के रूप में ढल जाता है या समाज में अपराधी-बगों के निर्माण में लग जाता है । यह वह चरित्र है जिसका स्वतंत्रता या मित्रता के आधार पर दूसरों के साथ संयोग नहीं हो सकता । वह या तो स्वामी बन कर रहेगा या सेवक । बराबरी के लिए वह बना नहीं होता । वह ऐसा संतु नहीं होता जिससे समाज के वस्त्र का निर्माण हो सके । वह न विधि को मानता है, न राज्य को । वह पूरी तरह से अन्यायी होता है । न्याय का अर्थ है सामूहिक योजना में अपना काम करना पर यह चरित्र अपने व्यवहार से सामूहिक योजना का निषेध करता है और उसकी प्रकृति ही ऐसी नहीं होती कि उसमें भागीदार बन सके ।

(छ) न्याय और अन्याय : अंतिम निर्णय

यहाँ आकर रिपब्लिक के तर्कों का एक चक्र पूरा हो गया है¹ और यह चक्र पूरा होने पर प्रोसीमेकस द्वारा प्रतिपादित निर्मम आरम-स्थापना का सिद्धांत फिर हमारे सामने उभर कर आ जाता है। पर अब इस सिद्धांत का मूल्य-महत्त्व पहले की तुलना में क्या-अच्छी तरह समझा जा सकता है। हम इसके विरोधी सिद्धांत, यानी योजना के प्रति आरम-समर्पण और उस योजना के अंतर्गत विशिष्ट धर्म-संपादन के सिद्धांत, की उसकी समग्रता में देख चुके हैं। हम इन दोनों छोरों के बीच की स्थितियों की भी देख चुके हैं। अब हम सारे ज्ञान के आलोक में हमें निर्मम आरम-स्थापना के सिद्धांत की परीक्षा करनी है और यह सारा तर्क प्रवाह जिस मूल प्रश्न से फूट कर बहा था, उस मूल प्रश्न का उत्तर देना है। वह मूल प्रश्न यह है कि क्या पूर्ण न्यायी व्यक्ति का सुगम पूर्ण अन्यायी व्यक्ति के सुगम से बड़ा होता है।

प्लेटो ने निरंकुश-तंत्र को पूर्ण अन्यायी राज्य कहा है और उसका वर्णन करते हुए उसने उस चीज का संकेत दे दिया है जिसे वह व्यंग्य में निरंकुश शासक का परमाण्व कहता है। निरंकुश शासक सज्जनों की संगति से अलग जा पड़ता है और दुर्जनों की संगति में फँस कर रह जाता है²। प्लेटो ने रिपब्लिक के नवें खंड में तिहरी तर्क

1. क्या सांविधानिक परिवर्तन का चक्र पूरा घूम सकता है और निरंकुश-तंत्र की परिणति आदर्श राज्य के रूप में हो जाती है, जिससे कि एक नया चक्र शुरू हो सके? — यह ऐसा प्रश्न है जिसे प्लेटो ने न तो उठाया ही है और न जिसका उत्तर ही दिया है। पर, रिपब्लिक और लॉज दोनों में ही यह अंतर निहित प्रतीत होता है कि बात ऐसी ही है। जब प्लेटो रिपब्लिक में नरेशों या नरेशों और नासकों के लड़कों के दार्शनिक बनने की बात करता है, तब लगता है मानो वह निरंकुश-तंत्र को आदर्श राज्य के रूप में बदलने की बात सोच रहा हो (499 B)। इसी प्रकार, लॉज में संकेत दिया गया है कि 'तारण निरंकुश शासक' सुधार के लिए सर्वश्रेष्ठ आधार होता है (709E)।

2. लॉज, 728 B से तुलना कीजिए: “बुरे काम की सबसे बड़ी सजा है बुरे लोगों जैसा बन जाना और उन जैसा बन कर सज्जनों के सत्संग से दूर भागना, उनसे कट जाना और दुर्जनों के साथ चिपके रहना और उन्हीं की संगति करना।”

श्रृंखला के आधार पर इस निष्कर्ष को सत्य सिद्ध करने की कोशिश की है और साथ ही यह प्रमाणित करने की भी कि न्यायी व्यक्ति पूर्ण सुखी और अन्यायी पूर्ण दुःखी होता है। पहले तर्क-श्रृंखला को राजनीतिक तर्क-श्रृंखला कहा जा सकता है (576 B—580 C)। राज्य व्यक्ति का बहुवृत् रूप भर होता है, अतः हम राज्यों के सुख के आधार पर व्यक्तियों के सुख की चर्चा कर सकते हैं जो कि राज्यों के अनुरूप होते हैं। आदर्श राज्य पूर्ण न्यायी और पूर्ण सुखी होता है और इसलिए जो आदर्श व्यक्ति उस राज्य के अनुरूप होता है और उसका नागरिक होता है, वह भी पूर्ण न्यायी और पूर्ण सुखी होता है। कम से कम प्लेटो की यही धारणा है। पर वास्तव में आदर्श राज्य के नागरिक जिस सुख का उपभोग करते हैं, उसके बारे में निश्चयपूर्वक कुछ कहना आसान नहीं है। स्वयं प्लेटो ने तो बस उन्हीं पूर्ण नागरिकों के सुख की विवेचना की है जो शासक या घोड़ा हैं, और उसे यह सिद्ध करने में कठिनाई होती है कि वे जितने न्यायी हैं उतने सुखी भी हैं। यह सच है कि उसने दो अवतरणों में यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि वे पूर्ण प्रसन्न हैं। एक अवतरण में जो चौथे खंड (419—21 C) के आरंभ में आया है, उसका निष्कर्ष है कि मूल बात समूचे राज्य का सुख है और इसलिए उसका मत है कि अगर ऐसी बात है तो सरक्षकों और सहायकों को उस व्यापक सुख में अपना विशिष्ट योगदान करने के लिए बाध्य किया जाना चाहिए या प्रेरणा दी जानी चाहिए (519 B—520 A से तुलना कीजिए)। इससे यह बात साबित नहीं होती कि न्याय और सुख को एक ही बात है। एक अन्य अवतरण (565—6 C) में—जहाँ उसने बताया है कि साम्यवाद के क्या लाभ हैं—उसने यह तर्क प्रस्तुत किया है कि चूंकि पहले दो वर्गों को संपत्ति और परिवार की चिंताएँ नहीं रहती, अतः वे ओलम्पिक खेलों के विजेताओं से अधिक सुखी होंगे। यहाँ वह यह मानता हुआ लगता है कि संरक्षक स्वतः सुखी होते हैं। पर उसने आगे चलकर कहा है कि अगर कोई संरक्षक इस तरह से सुखी होना चाहे कि वह संरक्षक ही न रहे, तब उसे यह सिखाया जाना चाहिए कि सारे से आधा ज्यादा अच्छा होता है और इस तरह प्लेटो एक बार फिर कुछ इस तरह का सकेन देना है कि 'सरक्षकोचित' सुख संरक्षक का अपना सुख इतना नहीं होता जितना व्यापक सुख के प्रति उसका योगदान होता है। इसलिए, यहाँ भी आवश्यक नहीं कि संरक्षक के न्याय का नतीजा उसका अपना ही सुख हो। जब हम मानदंड के दूसरे छोर पर पहुँचते हैं और निरकुश-तन्त्र तथा निरकुश व्यक्ति के बारे में विचार करते हैं, तब प्लेटो के तर्कों में उतनी कठिनाई नहीं मासूम पड़ती। यहाँ वह तथ्य की भूमि पर खड़ा हो सकता है। वह उन यूनानियों से निरकुश-तन्त्र के बारे में बात कर सकता है जो उससे परिचित थे और घुणा करते थे। निरकुश-तन्त्रीय प्रकृति के बारे में वह एक ऐसे व्यक्ति के अधिकार से बोल सकता है जिसने सिरायूज में उसके प्रत्यक्ष दर्शन किए थे। सब लोग जानते हैं कि सबसे बुरे राज्य निरकुश-तन्त्रीय राज्य होते हैं; और जो लोग निरकुश शासकों से परिचित हो वे यह भी जानते हैं कि सबसे अधिक दुःखी वे ही लोग होते हैं। इसलिए, मानदंड के एक छोर पर तो प्लेटो न्यायी व्यक्ति के सुख को रखता है। वह उस समाज में अपनी सेवा के कारण न्यायी होता है जिसमें सब अपना-अपना विशिष्ट काम करके योग देते हैं। दूसरे छोर पर वह अन्यायी के दुःख को रखता है, जो अपने स्वभाव के वश किसी भी समाज में

सामीदार बनने के योग्य नहीं होता। उनका निष्कर्ष है कि साहचर्य स्वयं है और साहचर्य का अभाव नरक और उन दोनों के बीच वेहद गहरी खाई है¹।

राजनीतिक तर्क के बाद सहज ही भनोवैज्ञानिक तर्क आता है (580 D—583 B)। विभिन्न राज्य मन के विभिन्न तत्त्वों पर आधारित होते हैं; और इसलिए राज्यों की तुलना करने के बाद हम उन विभिन्न तत्त्वों की तुलना कर सकते हैं जिन पर वे आधारित होते हैं। मन के तीनों महान् तत्त्वों—बिवेक, उन्माह और बुभुक्षा—में से हरेक को अपना-अपना सुख और उसके अनुष्ण अपनी-अपनी प्रसन्नता होती है²। इन तत्त्वों में जो सबसे ऊँचा है, यानी बिवेक, उसे सबसे ऊँची प्रसन्नता प्राप्त होती है और इनमें जो तत्त्व सबसे नीचा है यानी बुभुक्षा, और उमरा भी जो निम्नतम रूप है यानी शक्ति और आत्म-परितोष की तृष्णा—उसे सबसे ज्यादा दुःख मिलता है। यहाँ प्रश्न यह उठता है कि क्या मन के विभिन्न तत्त्वों से संबन्ध रखने वाले प्रसन्नता के विभिन्न प्रकारों को मापा जा सकता है और क्या उनकी तुलना की जा सकती है? प्लेटो का उत्तर यह है कि सबिवेक व्यक्तित्व उन्माह, बुभुक्षा और बिवेक इन तीनों के सुख का अनुभव कर चुका होता है और उनकी परख कर सकता है; और इसलिए अगर वह यह घोषणा करे—और वह करता भी है—कि बिवेक का सुख सबसे बड़ा सुख होता है, तो उसका विद्वान् किया जाना चाहिए। पर, इस उत्तर से प्रश्न का समाधान नहीं होता। विभिन्न प्रकार के सुखों को—चाहे उनमें कितना ही मात्रा-भेद क्यों न हो—मापने में यह बात निहित है कि हम परिमाण की कसौटी को गुण के सवाल पर लागू कर रहे हैं। यह कहना एक बात है कि एक प्रकार का सुख गुण की दृष्टि से दूसरे से अच्छा है और यह निर्णय नैतिक भावना कर सकती है; पर यह कहना दूसरी बात है कि एक प्रकार का सुख मात्रा में दूसरे प्रकार के सुख से अधिक

1. तर्क-शृंखला के इस भाग में मूल विचार यह है कि अपना काम अच्छी तरह करने में ही सुख है और जो व्यक्ति अच्छी तरह रहने का काम करता है, वह 'सुख से भी रहेगा'। (रिपब्लिक, 353 D—354 A से तुलना कीजिए और पीछे पृ० 236—7 देखिए)। मुश्किल यह है कि अगर हम प्रसन्नता को कोरे सुख से भिन्न मान लें तब भी यह जरूरी नहीं कि सुख से रहना और अच्छी तरह रहना एक ही चीज हों। हाँ, अगर हम आत्मा की समरता और ईश्वर के साथ उसके संबंध को अपने विचार-क्षेत्र में ले लें, जैसा कि प्लेटो ने भी अंत में किया है, तो बात और है।

2. सुख या सुख-संवेदन का प्रसन्नता से या अगर और सही-सही शब्द का प्रयोग कर तो परम आनंद में भेद करना चाहिए। सुख बहुत से लोगों के निकट सबसे बड़ा धर्म होता है (505 B); पर प्लेटो स्वयं सुखवादी नहीं बल्कि आत्मोत्कर्षवादी है। धर्म सुख-संवेदन नहीं, बल्कि 'अंतरंग प्रसन्नता का वरदान' है जिसका स्रोत है—आत्मा की सुव्यवस्था। उसका मूल तत्त्व सुख-संवेदन नहीं, बल्कि सुख का संज्ञान होना है; और उसका कारण यह है कि इस प्रकार की सुव्यवस्था में बिवेक का स्थान सबसे ऊपर होता है—पर यह फिर भी यह है कि मानवी प्रसन्नता के बारे में प्लेटो की जो धारणा है; उसका एक अंग सुख है।

सुखदायी है। इस तरह का निर्णय नहीं किया जा सकता। कुछ भी हो, सविवेक व्यक्ति—जिसके लिए विवेक के सुख सबसे अधिक आकर्षक होते हैं—अपने लिए अपनी ही रुचि के अनुसार निर्णय करता है; पर उत्साही व्यक्ति को काल और मृष्टि के चिंतन की अपेक्षा सैनिक कार्यों में अधिक सुख मिलता है और हो सकता है उसका निर्णय सविवेक व्यक्ति के निर्णय से बिल्कुल उल्टा हो।

चूँकि प्लेटो का यह मत है कि विभिन्न राज्य मन के विभिन्न तत्त्वों पर आधारित होते हैं, इसलिए यह स्वाभाविक है कि वह राजनीतिक तर्कों के बाद मनोवैज्ञानिक तर्कों पर आ जाए। इसी तरह यह भी स्वाभाविक है कि मनोवैज्ञानिक तर्कों के बाद वह तर्कों की तीसरी दिशा तत्त्वमीमांसीय दिशा—(583—7B) ग्रहण करे। उसका मत है कि सुख भावात्मक चीज है। सोग पीड़ा के निवारण को अक्सर सुख का नाम दे देते हैं, पर वास्तव में सुख न तो पीड़ा से पलायन है न उसका निवारण। वह तो परितृप्ति की स्थिति होती है जिसमें आत्मा का कुछ विस्तार हो जाता है। यह तो अपने आप में इन्द्रिय-सुखों के विरुद्ध तर्क है कि वे पीड़ा से निवारण के साधन होते हैं, उनमें परितृप्ति की भावात्मक स्थितियाँ परिलक्षित नहीं होती। पर, यह तो मनोविज्ञान का ही विषय है। तत्त्वमीमांसा का सच्चा प्रश्न तो तब उठता है जब हम उन चीजों के स्वरूप पर विचार करने लगते हैं जिनका हम मन के विभिन्न तत्त्वों के विभिन्न सुखों के संदर्भ में उपभोग करते हैं। वे जितने ही अधिक यथार्थ और सच्चे होते हैं उनकी उपलब्धि से परितृप्ति की उठनी ही अधिक यथार्थ और सच्ची स्थिति प्राप्त होती है। जब विवेकजन्य सुख की अनुभूति होती है, तब विवेक से जो चीज जुड़ जाती है वह यथार्थ और सच्चे अस्तित्व का यथार्थ और सच्चा ज्ञान होता है। जब बुभुक्षा के सुखों का अनुभव होता है तब बुभुक्षा में जिस चीज का सन्निवेश होता है वह कोरा संवेदन होता है और उस रूप में उसका संबंध यथार्थ और अस्थिर इन्द्रिय-जगत से होता है। यहाँ फिर एक प्रश्न उठ सकता है कि क्या तत्त्वमीमांसीय यथार्थता से संपन्न चीजों से प्राप्त संतोष का सुख परिमाण में उस सुख से अधिक होता है जो इस प्रकार की यथार्थता से रहित चीजों से प्राप्त संतोष में मिलता है। कम से कम प्लेटो तो मानता है कि बात ऐसी ही है और यह मान लेने के बाद वह गणितीय आधार पर यह हिसाब लगाने तक की कोशिश करता है कि न्यायी व्यक्ति की प्रसन्नता और अन्यायी व्यक्ति की अप्रसन्नता में कितना मात्रा-भेद होता है। कुछ-कुछ पायथागोरस के अंदाज में—आधे मज्जाक में और शायद उससे अधिक गंभीरता के साथ—वह यह निष्कर्ष निकालता है कि आदर्श राज्य का शासक निरकुश शासक की अपेक्षा सात-सौ ज़न्तीस गुना अधिक सुख से रहता है और निरकुश शासक आदर्श राज्य के शासक की अपेक्षा चरम से दुःखी रहता है (587 E)।

रिपब्लिक के शुरू में जो उपास उठाया गया था कि अगर हम इस सोच के या परलोक के पुरस्कारों और दंडों की बात छोड़ दें, तो क्या अन्यायी व्यक्ति अपने आप में और अपनी आत्मा की गहराइयों में, न्यायी व्यक्ति की अपेक्षा कम सुखी होता है, उसका यही अंतिम उत्तर है। दसवें खंड के दूसरे भाग में प्लेटो ने

और भी ऊँची उड़ान भरी है। चिरंतनता के संदर्भ में न्याय और अन्याय के बारे में विचार करते हुए उसने वहाँ आत्मा की अमरता की चर्चा की है और कहा है कि अगर आत्मा न्याय की राह पर डटी रहे और उससे कभी ढिगे नहीं, तो उसके गले में अमरता की घरमालाएँ पड़ सकती हैं। पर दसवाँ खंड तो भ्रम्य परिवर्धन है; और रिपब्लिक का मुख्य विषय तो यही है कि न्याय अपने आप में सुख है और यह परलोक के विचार से निरपेक्ष होता है। क्या इस तरह के विषय का निर्वाह हो सकता है? जब तक अनंत आत्मा और आत्मा के प्रति परमात्मा की अनंत वक्षणा में आस्था के कारण दोनों का अभेद न हो गया हो तब तक अंतर्मन के आनंद और न्यायनिष्ठता दोनों का साथ-साथ अस्तित्व नहीं हो सकता। हम न्यायनिष्ठता को सामाजिक कर्तव्य की नींव पर आधारित कर सकते हैं और यह कह सकते हैं कि 'यह हमारे बंधुओं के लिए है' और यह कह कर हम बटोर धार्मिक-न्याय का जीवन अपना सकते हैं और स्टोइकों की भांति जो कुछ अपना कर्तव्य समझें उसे पूरा करके मुग़ी हो सकते हैं। पर, यह नींव हमेशा नहीं रहेगी। कुछ चीजें ऐसी हैं जिनका तबाखा हमसे सामाजिक कर्तव्य नहीं करता, पर न्यायनिष्ठता बरती है, और सामाजिक कर्तव्य की पुकार अपनी मांगों के क्षेत्र तक में घेअसर हो सकती है क्योंकि जो उस पुकार का अनुसरण करते हैं उन्हें सुख और सतोष मिल नहीं पाते। न्यायनिष्ठता को धार्मिक आस्था या आधार देने पर ही हम उसकी मांगों के लिए एक व्यापक नींव पा सकते हैं; ईश्वर के प्रेम में ही हम न्यायनिष्ठता और प्रगन्नता दोनों का अनंत सोता पा सकते हैं।

इजरायल के लेखकों की भांति (और जब प्लेटो अपने जीवन के अंतिम दौर में पहुँचा और उसने लॉज के दसवें खंड की रचना की, तब उसमें उन्हीं की भाषा गुंजती-सी लगती है) प्लेटो के सामने भी प्रसन्नता और न्यायनिष्ठता के संबंध की समस्या—जाव की समस्या, सामिस्ट की समस्या—अपने ज्वलंत रूप में उभर कर आई। इजरायल के लेखकों की तरह ही अंत में उसने भी ईश्वर के नाम की शरण ली। रिपब्लिक के अंत में, एर की महान् पुराणकथा में उसने समस्या के समाधान के लिए चिरंतनता की दुहाई दी है। यह जीवन अमरता के नाटक का एक उपाख्यान भर है और अगर लगे कि न्यायी होते हुए भी हम इस जीवन में दुःख पा रहे हैं, तब भी इससे ईश्वर की विडंबना नहीं होती क्योंकि चिरंतनता काल-सापेक्ष धारणा को सुधार देती है। यही विचार लॉज में फिर आया है। लॉज के दूसरे खंड में प्लेटो ने रिपब्लिक के प्रश्न को फिर से उठाया है। क्या सबसे अधिक न्यायनिष्ठ जीवन सबसे अधिक सुखी नहीं होता? क्या अन्याय का जीवन दुःसमय नहीं होता और जो व्यक्ति अन्याय का जीवन जीता है, उसके लिए वह हानिकर नहीं होता (662 A—D)? उसका उत्तर है कि कम से कम इतना तो स्पष्ट है कि विधिकार को यही दृष्टिकोण मानना और लागू करना चाहिए तभी लोग पवित्रता और न्याय का जीवन जिएँगे। इसका कारण यह है कि लोग तो सुख की राह पर चलते हैं और जब तक उन्हें यह यकीन न हो कि न्याय की राह पर सुख भी है, तब तक वे उस राह पर न चलेंगे (663 B)। इसका उल्टा दृष्टिकोण बुरी आत्माओं का दृष्टिकोण है, और इसलिए

वह बुरा भी है और झूठा भी ; पर अगर यह दृष्टिकोण सच्चा और दूसरा झूठा भी हो, सब भी जो विधिकार चाहता हो कि लोग डबे के खोर से नहीं, बल्कि स्वेच्छा से न्याय की राह पर चलें, वह इससे अधिक उपयोगी झूठ की कल्पना नहीं कर सकता था (663D—E) । यहाँ तो इसमें सदेह का स्वर है, पर सांज के अंत तक पहुँचते-पहुँचते उसके स्वर में निश्चय का भाव आ गया है । ईश्वर है और वह न्यायी है । संपूर्ण चराचर जगत उसी के द्वारा संचालित व्यवस्था है । अपनी इस व्यवस्था में उसने हमारे लिए जो जगह निश्चित की है, उस जगह के अनुरूप कर्त्तव्य का पालन करना ही न्याय है ; और ईश्वर के शाश्वत विधान के पालन में न्याय की राह ही सुख की राह है ।

“जो संपूर्ण सृष्टि का रखवाला है, उसने कुछ ऐसा विधान रचा है कि सब चीजें मिलकर समग्र के उद्धार और उत्कर्ष के लिए काम करें । उसके भीतर का प्रत्येक भाग, अपनी क्षमता के अनुसार, यथोचित प्रभाव डालता है और ग्रहण करता है और उसमें से एक भाग तुम्हारा है और मले ही वह सबसे अच्छे कर्षों न हो, वह सृष्टि के सापेक्ष होता है और उसमें उचित परिश्रम करता है । पर, तुम इसी चीज को भूल गए हो कि जो कुछ होता है, सृष्टि के ही निमित्त होता है जिससे कि उसका अस्तित्व सुखमय हो सके । कोई चीज तुम्हारे कारण नहीं होती, पर तुम्हारा अस्तित्व सृष्टि के कारण है । हर चिकित्सक और हर चतुर कारीगर अपना कार्य ‘संपूर्ण’ के निमित्त करता है, और उसके लिए जो चीज सबसे अच्छी होती है, उसे अस्तित्व में लाने के लिए यथोचित परिश्रम करता है । वह अंगों के लिए अंग का निर्माण करता है, अंग के लिए अंगी का नहीं । तुम अज्ञानवश दुःख उठाते हो क्योंकि तुम्हें नहीं मालूम कि तुम्हारे लिए जो चीज सबसे अच्छी है वह संपूर्ण के कार्य-व्यापार की ध्यान में रखते हुए, सृष्टि के जीवन में और तुम्हारे जीवन में किस प्रकार घटित होती है । .. लड़के और छोकरे, तुम जो यह समझते हो कि ईश्वर ने तुम्हारी उपेक्षा की है, यह समझो कि अगर तुम बुरे हो, तो तुम्हारे हाथ बुराई आएगी और अगर तुम अच्छे हो, तो अच्छाई । तुम या कोई और, यह सोचो न भारो कि तुम ईश्वर के हाथ से बचे रहोगे, या तुम उससे ऊपर हो ; क्योंकि वह तुम्हारी कभी न धिक्काएगा । तुम अपने आपको इतना छोटा नहीं बना सकते, न तुम जमीन में इतने नीचे डूब सकते हो । तुम अपने आपको इतना ऊँचा नहीं कर सकते आसमान की ऊँचाई में इतने चढ़ सकते हो । पर तुम्हें इस लोभ में यथोचित दंड अदृश्य भोगना पड़ेगा । और इस तरह तुम उन लोभों का विचार करोगे जिन्हें तुमने नीच कर्म कर-कर के भी नीचे से उठाया । तुमने कहा था, ‘देखो वे कभी दुःखी थे, पर अब वे प्रसन्न हैं’ देखा जा सकता है, उसी तरह उनके कामों को देखकर तुम्हें लगा कि ईश्वर की उपेक्षा कर रहे हैं । पर यह तुम नहीं जानते कि किस तरह सारी चीजें एक साथ

काम करनी है और जिस तरह हर चीज दृष्टि में अपनी दृष्टिमानिनी है¹।

-
1. वहाँ, 904 E—905। ग्री० रिटर ने सॉड की अपनी टीका में पृ० 30 पर इस सारे अवतरण के बारे में लिखा है, “ध्यान देने की बात है कि ऐसी किसी व्याख्या की यात्रा नहीं की जा सकती जो वैज्ञानिक प्रमाण की कठिन कसौटी पर पूरी तरह खरी देतर सके। अवतरण में एक प्रकार की पुराण-कथा का स्वर है”। जिस मोत्रवान की ईश्वरीय विद्वान में संदेह है, प्लेटो हममें व्याख्या जगाने के लिए उसे पुराण कथा या कहानी सुना रहा है। पर प्लेटो ने तो पुराण कथा में गहरी बातें बर्ही हैं, और यह अवतरण रूप की दृष्टि से भी पुराण कथा नहीं कहा जा सकता बल्कि यह तो धर्म है, एक प्रतीक।

ये जिनमें से एक नियम अक्सर उद्धृत किया गया है—जीग का कोई सदस्य किसी एम्फिक्टियोनिक नगर को नष्ट न करे और न कोई ऐसी हरकत करे जिससे ऐसे नगर को गंदी का पानी मिलना बंद हो जाए¹। पाँचवीं सदी के शुरू के बीस सालों में भी जब यूनानियों और फारसियों के बीच लड़ाइयाँ हुई—कुछ समय के लिए यूनानी एक्ता की अधिक मर्यादें चेतना और अधिक सक्रिय अभिव्यक्ति देखने को मिली। प्लेटो (479) की लड़ाई शुरू होने से कुछ समय पहले हेरोडोटस ने एवेनियों के मुँह से यह कहलवाया है, “दुनिया में न तो इतना सोना है और न कहीं इतनी सुंदर और अनमोल जमीन है जिसके सोम में वे फारस के पक्ष में मिल जाएँ और यूनान को गुलामी की ज़ीरो में जकड़ दें। यह तो यूनानी राष्ट्र के प्रति प्रीह होना—जिसका एक रक्त है, एक भाषा है, एक धर्म और संस्कृति है”²। पर पाँचवीं सदी के उत्तरार्ध की लड़ाइयों में इन तरह की भावनाएँ बेअसर हो गईं और स्पार्टा तथा एथेंस के युद्ध तथा विभिन्न राज्यों के भीतरी लड़ाई-झगड़ों ने यूनानी जगत् को जर्जर कर दिया। फिर भी, कुछ लोग बराबर पुरानी आस्था पर जमे रहे। एथेंस का साइमन इसी विचारधारा का था और उसने यह पैरवी की थी कि अगर कहीं स्पार्टा की शक्ति नष्ट हो गई, तो हेल्लास का विकास रुक जाएगा और वह अपाहिज हो जाएगा। और यही विचार स्पार्टा के केलिफ्रेटिडास के भी थे जिसने 406 ई० पू० में मीघिम्ना पर होने वाले आक्रमण के समय प्रतिज्ञा की थी कि जब तक सत्ता उसके हाथ में है, तब तक वह भरसक किसी भी यूनानी को दास नहीं बनाया जाने देगा³। पेलोपोनेसियाई युद्ध के अंत तथा स्पार्टा और फारस के बीच लड़ाई छिड़ जाने से इस विचारधारा को नई शक्ति मिली होगी। ईसोनेटीड तथा प्लेटो दोनों ने ही अपने-अपने ढंग से साइमन और केलिफ्रेटिडास की परंपरा को जारी रखा है।

प्लेटो ने रिपब्लिक में जो विचार व्यक्त किए हैं, वे कुछ तो यूनानियों के दास बनाए जाने के बारे में हैं और कुछ उनके बीच युद्ध-निर्वाह के बारे में। उसका मत है कि यूनानी नगरों को यह कभी नहीं करना चाहिए कि वे यूनानियों को दास बनाएँ या दूसरों को ऐसा करने दें क्योंकि अगर वे अपने ही सदस्यों की स्वतंत्रता का अपहरण करके अपने राष्ट्र की शक्ति क्षीण करेंगे, तो यह डर है कि कहीं वे स्वयं सबैतों के हाथों गुलामी के शिकार में न कस जाएँ (469 B)। यहाँ प्लेटो ने यह स्वीकार किया है कि स्वतंत्रता यूनानी जगत् के प्रत्येक सदस्य का अधिकार है और चूंकि प्रत्येक अधिकार में यह दास निहित होती है कि एक समाज है जिसमें रहकर अधिकार भोगा जाता है और जो उस अधिकार का आश्वासन देता है, अतः कहा जा सकता है कि उसने परोक्ष रूप से एक सामान्य यूनानी समाज का अस्तित्व स्वीकार किया है⁴। यूनानी राज्यों के

1. Aeschines, de Falsa Leg.; c. 35.

2. हेरोडोटस, VIII. 144 : पीछे पृ० 29 से तुलना की जाए।

3. Xenophon, Hell., I. 6, § 14.

4. यहाँ प्रसंगवश इस बात पर ध्यान दिया जा सकता है कि प्लेटो के राज्य में किसी भी प्रकार की दासता के लिए गुंजायश है या नहीं—यह बात सदेहास्पद है। एडम ने 469 C की अपनी टिप्पणी में लिखा है कि दास या तो तीसरे

बीच युद्ध के नियमन के लिए प्लेटो ने जो विधियाँ निर्धारित की हैं, उनमें इस तरह के समाज की ओर इस तरह के समाज की अंतर्राष्ट्रीय विधि की धारणा अधिक निश्चित रूप से व्यक्त हुई है। यूनानियों के बीच जो युद्ध होता है, वह सामान्य अर्थ में युद्ध नहीं गृहयुद्ध है। यूनानियों की एकता का भावात्मक आधार तो है मित्रता और बंधुता और अभावात्मक आधार है बवंर जयन के प्रति समान विरोध और शत्रुता (470 B—C)। जब किसी राज्य में गृहयुद्ध की आग मटवती है, तब उस राज्य का लोकमत युद्ध की भीषणता की निंदा करता है और युद्धप्रस्तुत पक्षों से उन्मीद रखता है कि वे इस तरह से लड़ें कि मेस-मिलाप के दरवाजे हमेशा के लिए बंद न हो जाएँ। यूनानी लोकमत यह आशा करता है या उसे यह आशा करनी चाहिए कि यूनानी राज्यों में अगर आपस में लड़ाई होगी, तो दूमी डंग की। वे न तो कभी यूनानी शत्रुओं को नष्ट करें और न उनके मकानों को ही जलाएँ, उन्हें तो बस यह चाहिए कि वे (युद्ध के उपाय के रूप में और संपर्क कम करने के इरादे से) बाह्यिक कमल पर बज्जा कर लें। उन्हें चाहिए कि वे न तो उन लोगों का सामान छुट्टे जो लड़ाई में भेन रहे हों, न उनकी अत्येष्टि भिया में बाधा डालें और न देवानियों में विजय-स्मारकों का प्रदर्शन ही करें। यूनानियों को सबसुख का युद्ध—अर्थात् पूरी भीषणता में पुनः युद्ध—नो संपर्कों से करना चाहिए जो उनके 'स्वभाविक शत्रु' हैं^१। प्लेटो ने इस बारे में कुछ नहीं कहा कि लड़ाई लड़ना उसके आदर्श राज्य का कर्तव्य है या नहीं, पर अन्य यूनानी राज्यों के प्रति उसके राज्य का क्या कर्तव्य होगा—इस बारे में प्लेटो के विचार बहुत स्पष्ट हैं। यह यूनानी का नगर है और उसके नागरिक यूनान-प्रेमी होंगे, वे अन्य सारे यूनानियों को अपना भाई-बंधु समझेंगे और धार्मिक उपामना में उनके साथ रहेंगे। अगर उन्हें दूसरे यूनानियों में लड़ना पड़ा, तो उनकी यह लड़ाई अकारण

बर्ग की नोकरी कर सकते थे या वे सरक्षाओं की सामूहिक भोजन-व्यवस्था में सेवा-कार्य के लिए रखे जा सकते थे। उसने (465 C) की अपनी टिप्पणी में) यह भी कहा है कि "जहाँ परिवार न हो, जैसे कि वह प्लेटो के नगर में नहीं है, वहाँ दास नहीं हो सकते। प्लेटो के साम्यवाद में घरेलू दासता का भी अंत हो जाता है और पारिवारिक बंधनों का भी"। (पर, तोमरे वर्ष में परिवार रहेंगे और उनके साथ शायद दास भी)।

1. मेनेक्सैनेस (245) में प्लेटो ने, अस्थासिया का एक भाषण प्रस्तुत करने की बात कहते हुए, एथेंस के बारे में कहा है कि जब यूनान के और-और राज्य असबल पड़ चुके थे, तब एथेंस के मत में विदेशी बंधुओं के प्रति धृष्ट की अपर मुलम रही थी, क्योंकि एथेनी स्वयं युद्ध रक्त के थे, आगे बवंर न थे। परन्तु पॉलिटिक्स (262 D) के एक अवतरण का स्वर इसमें भिन्न है। जहाँ प्लेटो ने यह विवेचन किया है कि विभिन्न जातियों के विभाजन और विभेदीकरण की उचित पद्धति क्या है, वहाँ उसने यूनानी और बवंर के सत्तालीन भेद की अशुद्ध विभेदीकरण का उदाहरण माना है पर सत्तालीन भेद के प्रति उसकी आपत्ति का मुख्य आधार यह नहीं है कि उसमें यूनानियों और बवंरों के बीच एक खाई बन जाती है, बल्कि यह है कि जिन जातियों की न तो एक दूसरे का अनुभव है, न जिनका एक दूसरे से मिश्रण हुआ है, और न जो एक-दूसरे से किसी तरह मिलते हैं, उन सबको भ्रमवश एक ही नाम के अंतर्गत ला पटका गया है।

हमले के फलस्वरूप नहीं होगी, न वह जीत का डंका बजाने और विनाश-खिला रचने के लिए लड़ी जाएगी। वह लड़ाई तो बस अन्याय रोकने के लिए और उसका दंड देने के लिए लड़ी जाएगी और उसके द्वारा राष्ट्र-विधि के विरुद्ध अपराधों की रोकथाम की जाएगी। न तो वे शत्रु-राज्य के सारे नागरिकों—स्त्री-पुरुषों और बच्चों—को अपना शत्रु समझेंगे और उनके प्रति शत्रुओं जैसा व्यवहार करेंगे और यह जानकर कि “लड़ाई के बसूरतार थोड़े ही लोग हैं, और इस तरह का आचरण करके मानो अधिक्तर लोग उनके मित्र हैं”, वे अपना विवाद वहीं तक सीमित रखेंगे—और उससे तनिक भी आगे नहीं बढ़ाएँगे—जहाँ दोषी व्यक्तियों के दुष्कायों का फल भोगने वाले निर्दोष व्यक्ति दोषियों को प्रायश्चित्त करने के लिए मजबूर कर सकें (471 B)।

अगर प्लेटो के दृष्टिकोण को—जो अपने अधिकांश सम-सामयिकों के दृष्टिकोण से तो अधिक व्यापक था—सीमित कहा जाए तो उसके दृष्टिकोण की सीमा के कारण हमें इस तथ्य की ओर से आँखें नहीं मूंद लेनी चाहिए कि वह अंतर्राष्ट्रीय विधि के शासन का समर्थन करने वाला पहला विचारक है। ग्रीसियस से दो हजार साल पहले वह ग्रीसियस की समस्या का समाधान कर रहा है और युद्ध-विधि का पता लगाने की कोशिश कर रहा है। ग्रीसियस की तरह वह युद्ध-विधि को प्राकृतिक विधि पर आधारित नहीं मानता। उसे प्राकृतिक-विधि की दुहाई देने की ज़रूरत नहीं है क्योंकि उसे राष्ट्रकृपा (nationality) की भावना में अधिक टोस आकार प्राप्त है। प्लेटो की यह बात अनुचित लगती है कि एक ही राष्ट्र की इकाइयाँ, भले ही वे राजनीतिक दृष्टि से स्वतंत्र हों, इस तरह का आचरण करें मानो उनका आपस में कोई संबंध ही न हो, मानो उन्हें एक दूसरे से कोई सरोकार ही न हो। पर, वह उनकी राजनीतिक स्वतंत्रता की स्वीकार करता है और एक क्षण के लिए जो उसे अस्वीकार करने की बात नहीं सोचता। वह यूनान के किसी सभ की या किसी तरह की सामान्य राजनीतिक सत्ता की वरूपना नहीं करता। इसके अलावा उसने यह भी माना है कि यूनान के राज्य राजनीतिक दृष्टि से स्वतंत्र हैं। अतः राजनीतिक दृष्टि से स्वतंत्र राज्यों की व्यवस्था के अंतर्गत विधि-शासन पर जोर देने के कारण प्लेटो को भी अंतर्राष्ट्रीय विधि का प्रवर्तक होने का व्यंग्य प्राप्त है¹।

1. डा० फिलिप्पिन ने अपने ग्रंथ द इंटरनेशनल लॉ एंड कस्टम आफ एन्शिपेंट ग्रीस एंड रोम (पृ० 36-37) में प्लूटार्क के ग्रंथ लाइक आफ पेरोक्लीज (C 17) में से एक जनश्रुति का हवाला दिया है जो आज दिलचस्पी की चीज है। पैरोक्लीज ने प्रस्ताव रखा था कि “यूनान के सभी नगरों की नौबत की स्वतंत्रता और सुरक्षा का तथा व्यापक शांति की स्थापना का आश्वासन देने के सर्वश्रेष्ठ उपायों पर विचार-विनिमय करने के लिए ऐसे में सभी यूनानी नगरों के प्रतिनिधियों की एक महासभा का आयोजन किया जाए”। कहा जाता है कि यह प्रस्ताव इसलिए असफल रहा कि स्पार्टा ऐसे में जलता था और उसे डर था कि नहीं ऐसे यूनानी जगत का नेता म बन बैठे।

(१) नोट—टिमाएस और क्रिटिआस

टिमाएस और क्रिटिआस में (प्लेटो तीन भागों में एक पुस्तक-माला लिखता चाहता था, जिसमें से दो पुस्तकें तो ये हैं और तीसरी यह मुख्य भी नहीं बन पाया था) प्लेटो की सेसन-सैली कुछ इस तरह की है मानो यह रिपब्लिक का उपसंहार लिख रहा हो। टिमाएस में रिपब्लिक का सारांश-सा प्रस्तुत किया गया है और यह बचन दिया गया है कि आदर्श राज्य को कमरेत राज्य के रूप में चित्रित किया जाएगा। क्रिटिआस एक खट-रचना जैसी चीज है और उसमें उक्त बचन की पूर्ति का मानो आरंभ हो गया है।

टिमाएस के आरंभ में रिपब्लिक का जो सारांश प्रस्तुत दिया गया है, उससे कुछ कठिनाइयाँ पैदा हो जाती हैं। रिपब्लिक के पहले पाँच खंड ही इसकी परिधि में आए हैं, भाग के खंड नहीं। उसमें पूर्ण संरक्षकों का कोई उल्लेख नहीं है (उसमें तो सिर्फ़ दो वर्गों के लोगों का जिक्र आया है—एक तो उन लोगों का जो खेती-बाड़ी या और कोई काम-धंधे करते हैं और दूसरे उन लोगों का जो राज्य की रक्षा करते हैं); न दर्शन के शासन का ही उल्लेख है और न उच्चतर शिक्षा का। प्लेटो ने इन चीजों को क्यों छोड़ दिया—इसकी सफाई देना आसान नहीं। कुछ लोग कहेंगे कि रिपब्लिक के दो भिन्न पाठ थे और इसके पहले पाठ में सिर्फ़ पहले चार खंड और (471 तक) पाँचवें खंड का कुछ भाग था, और टिमाएस में प्लेटो ने इसी पाठ की तर्क-शृंखला का फिर से स्मरण किया है। फिर, यह भी कहा गया है कि “अगर प्लेटो ने टिमाएस को रिपब्लिक से संलग्न करने के लिए इतना कष्ट उठाया था, तो उसका उद्देश्य यह जरूर रहा होगा कि टिमाएस किसी न किसी ढंग से रिपब्लिक का पूरक बने” और इन चीजों के छोड़ने का “मतलब सिर्फ़ यही हो सकता है कि टिमाएस और उसके श्रम में उसकी जिन अन्य कृतियों को लिखने की योजना थी, उनके मूल में यह विचार रहा होगा कि वे किसी न किसी रूप में रिपब्लिक के परवर्ती खंडों का स्थान ले लें” (बर्नेट, ग्रीक फिलासफ़ी, पृ० 339)। सबसे सीधा-सरल मत घायद यह है कि प्लेटो ने अपूर्ण सारांश प्रस्तुत किया है और यही उसका

दोष है। रिपब्लिक की रचना के बहुत अरसे बाद जीवन की संघ्ना में प्लेटो ने टिमाएस की रचना की थी और उस समय उसने रिपब्लिक की कुछ स्पष्ट और बहिरंग विशेषताओं का ही स्मरण किया है—जगदा ऊँची और गहरी बातें उसने छोड़ दी हैं। प्लेटो रिपब्लिक के अपने भावित राज्य को कर्मरत रूप में दर्शाने के जिस वचन के कारण उसका सारांश प्रस्तुत करने में प्रवृत्त हुआ, उसे पूरा करने का न तो शायद उसका कभी कोई गंभीर संकल्प था और न उसने उस वचन को पूरा किया ही—जब हम यह बात सोचते हैं, तो उसका यह अधूरापन सहज-स्वाभाविक लगने लगता है।

यह सब है कि टिमाएस (19 B-E) के शुरू में सांकेतिक से यह इच्छा व्यक्त कराई गई है कि रिपब्लिक का भावित राज्य अपने आधार से उठकर कर्म और जीवन के क्षेत्र में उतरे। स्पष्ट है कि प्लेटो आदर्श राज्य के परिणामों के आधार पर उसका अधिष्ठान सिद्ध करना चाहता है; यह दिखाना चाहता है कि उसकी उत्कृष्टता कैसे बड़े-बड़े कामों में अभिव्यक्ति पाएगी और फिर विनोमत; उन बड़े-बड़े कामों के आधार पर यह भी सिद्ध करना चाहता है कि उसकी उत्कृष्टता कितनी महान् है। पर घोंडे-से पल्ले हो लिखे गए हैं कि अचानक तर्कों की दिशा बदल गई है। प्लेटो दृश्य-परिवर्तन कर के रिपब्लिक के राज्य से प्राचीन एथेंस में पहुँच जाने की बात सोचता है (26 D); और जब हम क्लिआस पर आते हैं, तब देखते हैं कि प्लेटो तो प्राचीन एथेंस की ही चर्चा कर रहा है—बिस्फुल कास्पनिक और प्राक्-ऐतिहासिक एथेंस की। टिमाएस में प्लेटो ने इस दिशा-परिवर्तन की सफाई पैदा की है। रिपब्लिक के आदर्श राज्य के नागरिक एकदम एथेंस के स्वर्ण-युग के नागरिकों की तरह होंगे और एक के बारे में बात करना बंसा ही है जैसा दूसरे के बारे में बात करना। पर दृश्य-परिवर्तन से कुछ ऐसा संकेत मिलता है मनेरो दुर्य का अपने आप कोई महत्त्व नहीं है। प्लेटो की तो एक प्रमास्थान की रचना करनी है और किसी भी रमणिक स्थल को वह अपने घटना-स्थल के रूप में ग्रहण कर सकता है।

क्लिआस का उपलब्ध अंश निश्चित रूप से विशुद्ध बल्पना है और उसे पढ़कर पाठक को, कई प्रकार से, कालरिज के कुबला खाँ का स्मरण हो जाता है। इस अंश के आरंभ में तो “नी हजार साल पहले के” प्राचीन एथेंस का विवरण मिलता है और उसके बाद एटलांटिस के प्राचीन राज्य का जिसे एथेंस ने युद्ध में परास्त किया था। एथेंस के विवरण में प्लेटो ने अपना ध्यान मुख्य रूप से सामाजिक संस्थाओं पर केंद्रित किया है हालाँकि प्रसंगवश वह प्राचीन एटिका की भौमिकी (geology) के बारे में भी मार्को का वर्णन कर गया है। एटलांटिस के वर्णन में उसने मुख्य रूप से उसकी प्राकृतिक विशेषताओं का विवेचन किया है। उस प्राचीन युग में एथेंस में किसान, शिल्पी और योद्धा—इन विशेषीकृत वर्गों की व्यवस्था प्रचलित थी (110 C)। योद्धा नगर के उन्नत भाग में, शिल्पी और कुछ किसान उसके ढलानों पर तथा बाकी किसान उसके चारों ओर फैले हुए प्रदेश में रहते थे। योद्धा मंदिरों के चारों ओर बाढ़ों में रहते थे जो मकानों के साथ लगे हुए बागीचों जैसे होते थे। उनके मकान सादे और साधारण होते थे और उनके मंदिरों में भी कोई सजावट नहीं

होजी थी। योद्धा वर्ग में स्त्रियाँ और पुरुष दोनों ही होने थे और वे नगर के उन्नत भाग में रहते थे। स्त्री-पुरुष दोनों ही समान रूप से सैनिक कर्मों में भाग लेते थे और इसका प्रमाण भी ऐयेना देवी की सस्त्र-मूर्ति है। योद्धाओं का एक अलग ही वर्ग था : वे एक साम्यवादी व्यवस्था के अंतर्गत रहते थे और उन्हें अपने भरण-पोषण के लिए अन्य नागरिकों से भत्ता प्राप्त होता था। विज्ञान सच्चे विज्ञान होने में और वे अपना ध्यान खेतों तक ही सीमित रखते थे, पर वे बहुत सम्पन्न होते थे और मान पर जान देते थे। ऐसे होते थे उस युग के एथेंसीजसों। उनकी संख्या अधिक से अधिक बीस हजार रहनी होगी। समूचा यूरोप और एशिया उनके शरीर-सौंदर्य और सर्वोत्तम बोद्धिबल उत्कर्ष का सीधा मानना था और अपने उमाने की अन्य सभी जातियों की अपेक्षा उन्होंने अधिक श्रेष्ठि प्राप्त की थी।

एटलाटिक का रंग-रंग कुछ और था। वह आदिवासीन बंसीनोत की तरह से था यानी एक ऐसे विस्तृत द्वीप की तरह जो चारों ओर से बड़ी स्थल, बड़ी जल से घिरा हुआ था। दीवारों पर पीतल, टिन या ऑरिचानकम* की चादरें मढ़ी रहनी थी। वहाँ लाल, सफ़ेद और काले रंग का मृगमर्मर पाया जाता था। कुछ इमारतों में इनमें से बेचन एक का और कुछ में तीनों का प्रयोग होता था। द्वीप के बीचोबीच एक मंदिर था जिसके चारों ओर सोने का बाड़ा बनाया गया था। वह एक त्रीङ्ग-भोज के बराबर लंबा, आधे के बराबर चौड़ा और उसी हिमाद में ऊँचा था। यह मंदिर देवता में नद्दा और अत्रब समान था। वह बाहर में चाँदी में मढ़ा हुआ था, पर उसकी त्रिकोणिका सोने की थी। उसके अंदर की छत हाथीदाँत की थी, और दीवारें, सभी तथा फर्श पीतल के। वहाँ का बंदरगाह दुनिया के हर कोने से आने वाले जहाजों और सौदागरों से संचालित भरा रहता था और उसमें दिन-रात चीस-पुकार, गोर-गुल और गर्जन-उर्जन का नमा बँधा रहता था। नगर में 10,000 रथ और 1200 जहाज थे और जमीन 60,000 हिस्सों में बँटी हुई थी। नगर का शासन-मूल दस नरेशों के हाथों में था और उनमें आदम में बड़ा भाई-भारत था।

ये दो चित्र प्रस्तुत कर बुझने के बाद कहानी का अंत हो जाता है। कर्म का कमी धीमे-धीमे नहीं होता। यह तो शुरू से आखिर तक कथा ही कथा है और उनमें कथा-साहित्य की महान् और रोमानी परंपरा दो है। पर इसके आधार पर ही यह प्रमाणित नहीं किया जा सकता कि क्रिटिआस में किसी भी तरह रिपब्लिक के त्यागमय दार्शनिक आदर्श का व्यावहारिक प्रतिफलन हो सकता था या आदर्श को उसके माध्यम से व्यावहारिक रूप देने का उनके लेखक का कोई गंभीर विचार रहा होगा।

* पीले रंग की एक विशेष धातु जिसका प्राचीन यूनान में चलन था।

पॉलिटिक्स

- (क) राजमर्मज्ञ या निरपेक्ष शासक की परिभाषा
- (ख) पॉलिटिक्स की पुरान कथा
- (ग) राजमर्मज्ञ या निरपेक्ष शासक की अंतिम परिभाषा
- (घ) राजनीतिक नम्यता के तर्कों के आधार पर निरपेक्षता का पोषण
- (ङ) सामाजिक सामंजस्य के तर्कों के आधार पर निरपेक्षता का पोषण
- (च) विधि-शासन के विचार के आधार पर निरपेक्षता का संशोधन
- (छ) प्लेटो का राज्य-वर्गीकरण

पॉलिटिक्स

शायद, पॉलिटिक्स (या स्टेट्समैन) प्लेटो के जीवन के अंतिम काल की वृत्ति है और कहा जा सकता है कि उसकी रचना या तो सब हुई थी जब वह डायोनीसियस द्वितीय के संपर्क में था (यानी 367—361 ई० पू० में) और या इसके ऐन बाद के वर्षों में¹। रिपब्लिक की रचना का ठीक-ठीक समय चाहे कुछ भी रहा हो (और हम इसका पता भी नहीं लगा सकते) पर यह तय है कि उसे रिपब्लिक के प्रकाश में आने के अनेक वर्ष बाद ही लिखा गया था। सोक्रेटस के प्रति उसका दृष्टिकोण उतना प्रतिकूल नहीं। और सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि विधि के प्रति एक नया दृष्टिकोण उसकी प्रमुख विशेषता है। उसमें विरोध का स्वर तो अब भी है पर अब वह उतना उग्र नहीं रहा। दूसरी ओर निरपेक्षतावाद (absolutism) में प्लेटो की अब भी आस्था है और हालांकि उसने राज्य के गठन में मन के विभिन्न तत्वों के मिश्रण की आवश्यकता और उन्हें एक सूत्र में पिरोने के बारे में बहुत कुछ कहा है, पर सॉद्र में राजतंत्र और लोकतंत्र के जिस मिश्रित संविधान की पैरवी की गई है, उसका यहाँ बहुत हल्का-भा संकेत ही है। इसलिए, निश्चित है कि पॉलिटिक्स की रचना सॉद्र से कुछ साल पहले हुई होगी। अगर हम पॉलिटिक्स का रचना-काल जिसमें एक ओर तो निरपेक्षतावाद का प्रतिपादन है और दूसरी ओर विधि के महत्त्व का, 367 और 361 ई० पू० के बीच में रखें तो शायद बहुत गलत न होगा क्योंकि इस काल में प्लेटो की एक ओर तो सिराक्यूज के राजतंत्र से बढ़ी-बढ़ी उम्मीदें बंध रही थी और दूसरी ओर विधि में भी उसकी दिलचस्पी पैदा हो गई थी और वह डायोनीसियस द्वितीय के साथ विधियों की प्रस्तावनाएँ तैयार करने में लगा हुआ था।

1. सॉली के आधार पर लगता है मानो इस सवाद की रचना बाद में हुई हो। उसका स्वर भी उसकी सोसो के अनुरूप है। हम देखेंगे कि उसके स्वर में प्लेटो के चिंतन के अंतिम युग की ओर संक्रमण लक्षित होता है जिसकी अभिव्यक्ति सॉद्र में हुई है। (कैम्पबेल के संस्करण में उसके प्राक्कथन से तुलना कीजिए, पृ० II और क्रमशः)। नोट्स (दो स्टेट्सलेहरे प्लेटोस, पृ० 71—100) में काल-क्रम की दृष्टि से पॉलिटिक्स को रिपब्लिक से पहले की रचना और रिपब्लिक की तर्क-शृंखला की भूमिका माना है और अपने इस दृष्टिकोण के कारण उसने पॉलिटिक्स की ओर व्याख्या प्रस्तुत की है उसमें मुझे निश्चय ही उसकी बुद्धिमानता का परिचय तो मिलता है, पर जो है बिल्कुल गलत।

(क) राजमर्मज्ञ या निरपेक्ष शासक की परिभाषा

पॉलिटिक्स की रचना करते समय प्लेटो का उद्देश्य यह था कि वह विभेदीकरण के आधार पर परिभाषा प्रस्तुत करने की कला के क्षेत्र में तर्क-शास्त्रीय व्यापार का नमूना पैदा करे ; उसका मतव्य किसी राजनीतिक प्रबंध की रचना करना नहीं था¹। उसके अन्वेष्टन का उद्देश्य राजमर्मज्ञ के स्वरूप को समझने की अपेक्षा यह अधिक है कि सामान्य विवेक-शक्ति का विकास किया जाए (285 D)। परिभाषाएँ प्रस्तुत करने के प्रयत्न में राजमर्मज्ञ दो मानो बेकार की चीज है जिसके ऊपर परीक्षण-प्रयोग किए जा सकें ; पर तर्क-नियमों के भेद-जात में प्लेटो के राजनीतिक उद्देश्य की किरणें बार-बार चमक उठी हैं और अंत में अपने नाम के अनुरूप ही यह सवाद निरपेक्ष और स्वतः साम्य रूप में राजमर्मज्ञ के वास्तविक स्वरूप का अध्ययन बन गया है। तर्क-श्रुतता में पहली बड़ी तो यह तय करने की है कि राजमर्मज्ञता का सबसे किस चीज से है और प्लेटो ने आरंभ में ज्ञान को व्यवहार से पृथक् माना है और उसने राजमर्मज्ञता अथवा 'राजनीति-विज्ञान' को ज्ञान के क्षेत्र में रखा है (258 E—259 D)। यूनानियों के बीच राजनीति-विज्ञान के व्यावहारिक स्वरूप के बारे में जो कुछ पहले कहा जा चुका है (पीछे पृ० 13—15), अगर उसे विशेष रूप से ध्यान में रखा जाए, तो पहले-पहल देखने पर इस स्थापना में विरोधाभास लगेगा। किंतु, प्लेटो ने व्यवहार शब्द का सीमित अर्थ में, 'कलाओं और शिल्पों'

1. निरंतर ऊपर उठते हुए मानव-ज्ञान के सिद्धांत का निरूपण करने के लिए प्लेटो का जिस सवाद-ययी सोफिस्ट, स्टेट्समैन और क्लिंतासकर की रचना करने का विचार था, उसी का एक भाग पॉलिटिक्स है। पर सोफिस्ट तो 'निरपेक्ष-अनित्य' के विवेचन का प्रथम बन गया है, स्टेट्समैन भेदीकरण का और क्लिंतासकर की रचना ही नहीं हो पाई। (कॉम्पेले के पॉलिटिक्स के संस्करण में उसकी भूमिका से तुलना कीजिए, पृ० Ivi—Ivii)। इसी तरह, प्लेटो ने एक और सवाद-ययी—टिमोएस, क्लिटोस और हर्मोक्रिटोज लिखने की योजना बनाई थी पर पहले की सवाद-ययी की भांति ही यहाँ भी वह तीसरा सवाद लिखना शुरू ही नहीं कर पाया।

के संदर्भ में प्रयोग किया है और उसने ज्ञान का दोन व्यापक भाग है और (हमें यह याद रखना होगा कि) सार्नेटोज के मिट्टांत के अनुसार ज्ञान का कर्म से पनिष्ठ संबंध तो होता ही है, उसको परिणति भी अनिवार्य रूप से कर्म में ही होती है (पीछे पृ० 140)। तर्क-श्रुतता में दूसरी कड़ी है—ज्ञान का दो शाखाओं में विभाजन—एक, आलोचनात्मक ज्ञान जिसमें शुद्ध ज्ञान के विषयों का निर्णय या विचार किया जाता है और दूसरा आदेशात्मक ज्ञान जिसमें निर्णय ही नहीं होता बल्कि निर्णयों को कार्यान्वित करने के लिए आदेश भी दिए जाते हैं¹। राजमर्मज्ञता आदेशात्मक ज्ञान के अंतर्गत आती है : राजनीति-विज्ञान का स्वर आदेशात्मक होता है (259D—260B)। इसके आगे का कदम यह है कि आदेशात्मक ज्ञान के अंतर्गत प्रणय जाति और गौण जाति के बीच भेद किया जाए। कुछ लोग जो आदेश दे सकते हैं, प्रभुतासंपन्न होते हैं, उनसे ऊँचा कोई नहीं होता और उनके आदेशों का स्रोत स्वयं वे ही होते हैं। दूसरे लोग अधीनता में होते हैं और वे उन्हीं आदेशों को जारी कर देते हैं जो उन्हें दिए जाते हैं। राजमर्मज्ञ पहली श्रेणी का व्यक्ति होता है और उसका ज्ञान केवल आदेश देने का ज्ञान नहीं होता, परम आदेश देने का ज्ञान होता है (260B—E)। संवाद में आगे चल कर इस तर्क का विस्तार किया गया है (303D—305E); और प्लेटो ने विस्तार से यह सिद्ध किया है कि राजमर्मज्ञ यक्षा, सेनापति और न्यायाधीश से इसलिए बड़ा कर होता है कि प्रभुतासंपन्न होने के कारण उसे यह तय करना पड़ता है कि वे अपनी दायित्वों का कब और किन कामों में प्रयोग करें। संक्षेप में, जिन विज्ञानों का संबंध कर्म से है, उनमें राजमर्मज्ञता सब की सिरमौर है। स्वयं राजमर्मज्ञ की तरह उसका ज्ञान भी राजोचित है : एथिक्स² के आरंभ में अरिस्टाटल ने कहा है कि राजनीति-विज्ञान का स्वरूप रचनात्मक है। यह एक ऐसा सबक है जिसका प्लेटो पहले ही यूथीडिमस (पीछे पृ० 191) में निरूपण कर चुका है, पर पॉलिटिक्स की तर्क-श्रुतता द्वारा नए-नए दृष्टांतों के आधार पर इस सबक का एक बार फिर विवेचन किया गया है।

राजमर्मज्ञ जिस आदेश-दायित्व का प्रयोग करता है, उसका गुण क्या है—इसका वर्णन किया जा चुका है। अब देखना है कि इस आदेश-दायित्व का उद्देश्य क्या

1. अरिस्टाटल ने व्यावहारिक और सैद्धांतिक विज्ञानों में जो भेद माना है, यहाँ उसका पहले से संकेत मिल जाता है (अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के जो निर्देश दिए हैं, उनसे भी तुलना कीजिए, इसी खंड में आगे खंड ड और खंड छ)।
2. तुलना कीजिए, एथिक्स, 1², §§ 4—6 (1093, a 27 और क्रमशः। यह अवतरण पॉलिटिक्स, 303D—305E पर आधारित लगता है)। राजनीति-विज्ञान प्रकटतः सबसे ऊँचा और रचनात्मक विज्ञान है और यह इसलिए कि वह इस बात की व्यवस्था करता है कि राज्य में और कौन-से विज्ञान रहें, इन विज्ञानों का कौन-कौन अध्ययन करे और किस सीमा तक करे; और इसलिए भी कि इस विज्ञान का ऐसे-ऐसे कामों पर जो सबसे अधिक सम्मान की दृष्टि से देखे जाते हैं—जैसे कि सेनापति, गृहपति और यवता के कामों पर—नियंत्रण रहता है (पीछे पृ० 191—2 से भी तुलना कीजिए)।

है और किन-किन के ऊपर उसका प्रयोग किया जाता है। संक्षेप में, इसका प्रयोग भरण-पोषण के लिए होता है और जिन्हें सहारा देने के लिए इसका प्रयोग किया जाता है, वे जोड़ित प्राणी, या अगर और बड़ा सही बात कही जाए तो मानव होते हैं—व्यक्तियों के रूप में नहीं, बल्कि समूहों या समुदायों के रूप में संगठित मानव (261 A—E)। राजमर्मज्ञ मानव-समूह के भरण-पोषण के लिए नियुक्त चरवाहा होता है। 'भरण-पोषण' शब्द में यह अर्थ निहित है (और संवाद के आरम्भ में इसे निश्चित रूप से कह दिया गया है) कि घर-गृहस्थी के प्रवचन या राजनीति-विज्ञान के बीच कोई खाई नहीं है। निम्नी बड़े परिवार और किसी छोटे राज्य में सिर्फ मात्रा का भेद होता है, प्रकार का नहीं (259 B) ; और यही बात उनके प्रवचन-विज्ञानों के बारे में भी सही है। "उन सबका एक विज्ञान है और इस विज्ञान को राजन्य या राजनीतिक या आर्थिक विज्ञान कहा जा सकता है"। पॉसिटिक्स के आरम्भ में इसी मत का विवेचन हुआ है ; अरिस्टोटल ने शुरू में ही इस विचार की सत्यता का खंडन कर दिया है और राज्य तथा परिवार के भेद पर खोर दिया है। सर राबर्ट फिलमर ने भी अपने देवी अधिकार के सिद्धांत के पक्ष में इसी के आधार पर तर्क प्रस्तुत किया है। उसने पेट्रिआर्क में कहा है कि "दिव्य विभूति प्लेटो ने जिस राज्य का निर्माण किया है, वह एक विशाल परिवार ही है, और कुछ नहीं" और तर्क प्रस्तुत किया है कि जिस प्रकार पिता को ईश्वर की ओर से परिवार पर शासन करने का अधिकार मिला होता है, उसी तरह राजा को भी ईश्वर की ओर से राज्य पर शासन करने का अधिकार प्राप्त है।

(ख) पॉलिटिक्स की पुराण कथा

परन्तु, इस तरह राजमर्मज्ञ की जो परिभाषा प्राप्त हुई है, उससे प्लेटो की सतोष नहीं होता। अगर हम कहें कि राजमर्मज्ञ वह व्यक्ति होता है जो आदेशात्मक ज्ञान से संपन्न हो, जिसके पास सर्वोच्च नियन्त्रण-शक्ति हो, जो अपने ज्ञान का प्रयोग मानव-समाज के 'भरण-पोषण' के लिए करता हो, तो वह बस्तुतः ऐसी परिभाषा होगी जो बहुत व्यापक होगी—कम से कम 'भरण-पोषण' शब्द के गदम से बहुत व्यापक होगी—और इस प्रकार हम राजमर्मज्ञ का उन और लोगों से ठीक-ठीक भेद न कर सकेंगे जो स्वयं भी यह दावा कर सकते हैं कि वे भरण-पोषण के काम में लगे हुए हैं (267E—268C)। यहाँ आकर, और उक्त परिभाषा की इस आलोचना का स्पष्टीकरण करने के लिए, प्लेटो ने एक पुराण कथा का सहारा लिया है। यह पुराण कथा हमें मानव-समाज और दासन-व्यवस्था के दो अवस्थानों में भेद करना सिखाती है। पहला अवस्थान त्रोनस का युग था जब संसार का दासन-मूल ईश्वर के हाथों में था और लोगों को अपने काम-काज का बोझ नहीं उठाना पड़ता था। उस समय उनकी हानत पशुओं के एक झुंड जैसी थी जिसे दैवी चरवाहा उनके चरगाहों में से जाता था (271—272A)। उस युग में लोगों का एक ही परिवार था, पत्नियाँ तथा बच्चों में सबका साझा था। धरती बिना जुताई के ही धन धान्य से भोली भर देती थी और करणामय आकाश की छत्रछाया में लोगों को न तो कपड़ों की जरूरत होती थी, न आशय की—

धरती माता की हीतल सुरभित गोदी में—

रहता था मानव चिर शिशुता में तृप्त मग्न।

इसके बाद वह युग आया जिसमें हम रहते हैं ; जिसमें ईश्वर मानो (जहाँ के) मुकान से हट कर निर्देशन-दुर्ज में पहुँच गया¹। इस युग में शुरू-शुरू में लोग बड़ी असहाय और विपन्न अवस्था में रहे—यहाँ तक कि कुछ समय तो उन्हें अपनी

1. बर्नेट के अनुसार (पृ० ४०, पृ० 290 पर) यह रूपक पापथागोरस का है।

प्राणरक्षा के लिए पशुओं की दया पर निर्भर रहना पड़ा¹। तब देवताओं ने उन पर कृपा की और उन्हें प्रोथेपियस ने आण, हेफाएस्टस और एथेना ने कलाएँ तथा देवताओं ने बीज और पीछे दिए। जब मनुष्यों को यह सारा-साज-सामान मिल गया, तब वे इस योग्य हो गए कि अपने काम-काज का बोझ संभाल सकें, अपनी जीवन-धारा को मनचाही दिशा दे सकें और अपना शासन स्वयं चला सकें (274 C—D)।

पॉलिटिक्स की पुराण कथा कुछ दृष्टियों से प्रोटेगोरस की पुराण कथा के अनुरूप है, पर जहाँ प्रोटेगोरस में यह बताया गया है कि देवताओं ने मनुष्यों को आध्यात्मिक उपहार दिए, वहाँ पॉलिटिक्स में इस बात की कोई चर्चा नहीं है। पॉलिटिक्स की पुराण कथा के माध्यम से प्लेटो जो शिक्षा देना चाहता है, वह कुछ ऐसी है कि उसमें इस तरह के किसी उपहार का उल्लेख नहीं किया जा सकता। शिक्षा यह है कि वह प्राचीन काल जब मानव समूह दिव्य चरवाहों के शासन में रहता था हमारे वर्तमान जीवन-काल से भिन्न है। आज के जीवन में तो कोई हमारी साज-संवार करने वाला है और न राह दिखाने वाला; आज तो अपना हाथ जगन्नाथ ही हमारा आदर्श वाक्य होना चाहिए। इस भेद के कारण राजमर्मज्ञ की पुरानी परिभाषा हमारे युग के अनुकूल न होगी। पुरानी परिभाषा में वस्तुतः यह भाव निहित था कि राजमर्मज्ञ में देवत्व होता है। यह देवत्व आजकल के मानव-शासकों में नहीं पाया जाता और वे प्रायः उसी धरातल पर होते हैं जिस पर उनकी प्रजा (278 C)। 'भरण-पोषण' शब्द के अंतर्गत उस परिभाषा में आधुनिक राजमर्मज्ञ के कार्यक्षेत्र को अपेक्षा कहीं विस्तृत कार्यक्षेत्र का समावेश था। दिव्य चरवाहे और मानव शासक के बीच भेद किया जाना चाहिए; भरण-पोषण और प्रबंध के बीच भेद किया जाना चाहिए और मानव-शासक का कार्य उस समाज के प्रबंध तक ही सीमित कर देना चाहिए जिस पर वह शासन करता हो और अंत में (यह याद रखते हुए कि हमारा युग नस्वर मानव का युग है जिसकी प्रकृति में ही भूल करने की प्रवृत्ति है) हमें दो प्रकार के राजमर्मज्ञों में भेद करना चाहिए—एक राजमर्मज्ञ तो वह है जो सच्चा नरेश होता है और इस तरह शासन करता है कि लोग स्वेच्छा से उसके आगे झुक जाएँ और दूसरा राजमर्मज्ञ वह है जो निरंकुश शासक होता है और मदमत्त होकर इस तरह शासन करता है कि लोग डरे के जोर से ही उसके आगे झुकें (276 B)। क्रोनस के युग में, जो दिव्य चरवाहे का युग था और हमारे युग में, जो मानव-शासकों का युग है, अजीब और विचित्र भेद है। कहा गया है² कि प्लेटो का संकेत पाथियागोरस के उस विचार की ओर है जिसके अनुसार ईश्वर संसार का चरवाहा है और नरेश ईश्वर का प्रतिनिधि। इस मत में धर्म-शासन या कम से कम

1. प्रोटेगोरस, 322B से और पीछे पृ० 96—97, 197 से तुलना कीजिए।
2. कैम्पबेल के पॉलिटिक्स के संस्करण की प्रस्तावना, XXI—XXVI से और वर्नेट की पूर्वोक्त वृत्ति के पृ० 290 से तुलना कीजिए। किंतु, कैम्पबेल का कथन है कि जिन पाथियागोरसवादी लेखकों की रचनाओं में राजतंत्र के देवी विधान का विचार प्रस्तुत हुआ है, वे सब प्लेटो के बाद के हैं और हो सकता है वे अपने संप्रदाय की किसी लोकप्रति को व्यक्त न करके प्लेटो के दार्शनिक नरेशों के सिद्धांत का ही अनुकरण कर रहे हों।

राजाओं के दैवी अधिकार का सिद्धांत निहित है¹। प्लेटो ने इस विचार और इस धारणा की उपेक्षा कर दी है। उसका कथन है कि इस तरह के पय-प्रदर्शन में जो जिदगी जी जाती है, उसके मूल्य-महत्त्व के बारे में कुछ नहीं कहा जा सकता। हो सकता है लोग अपने नियति-चक्र की बिना से मुक्त होकर उच्च दर्शन की ओर मुड़े हों : हो सकता है कि अपने प्रति कोई उत्तरदायित्व न रहने पर वे प्रेरणाशून्य हो गए हों और उन्हें अपनी जिदगी बोरी गप्पबाजी में बिताई हो (272 B—D)²। कुछ भी हो, हमारा सरोकार तो अब जो यन्त्रस्थिति है, उसी से है। हमारा युग पतन के बाद का युग है (प्रोटैगोरस में पतन का जो विचार पहले ही आ चुका है, पॉलिटिक्स में उसकी आवृत्ति देन कर आश्चर्य होता है), और जो समस्याएँ पतित मानव-जाति की समस्याएँ हैं और उसके अनुकूल हैं, सामान्य रूप से गैट आगस्टाइन और आरंभिक ईसाई लेखकों की तरह प्लेटो भी उनके सापेक्ष औचित्य को स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत है³। अपनी ध्येयात्मक धृती में उसने यहाँ तक नवीत दिया है कि जब लोग पतन के बाद अपने जीवन-साक्षात्कार की जिम्मेदारी अपने ऊपर ले लेते हैं, तब जीवन-मान में उनका उदयान आरम्भ हो जाता है।

1. इस प्रसंग में यह देख कर आश्चर्य होता है कि राजतंत्र के दैवी अधिकार के समर्थक क्लेमर ने पॉलिटिक्स का उद्धरण दिया है।
2. पॉलिटिक्स का यह अवतरण रिपब्लिक (372 A—D) के एक अवतरण और लांज (678—9 E) के अवतरण से मिलता है।
3. पतन की धारणा मानो एक सेतु है जिसके सहारे प्लेटो साम्यवाद और दार्शनिक तरेष्टों के शासन के आदर्श की—जिसे अब पतन-पूर्व युग का आदर्श मान लिया गया है—अपनी पुरानी पैरवी छोड़ कर सिद्धांत के एक नए अवस्थान में आ गया है और यहाँ वह सचमुच में 'पतित' मानवों के लिए वास्तविक समस्याओं का महत्त्व स्वीकार करता है। पतन के बारे में जो मभीही धारणा है, आरंभिक ईसाई लेखकों के लिए यह निश्चय ही एक सेतु प्रमाणित हुई जिसके सहारे सामी संपत्ति को प्राकृतिक संस्था मानने का विचार पीछे छोड़कर वे व्यक्तिगत संपत्ति के महत्त्व की स्वीकृति के तट पर पहुँच गए। यह स्वीकृति पतन में निहित पाप के उपचार के रूप में थी।

(ग) राजमर्मज्ञ या निरपेक्ष शासक की अंतिम परिभाषा

विशिष्टीकरण और विभेदीकरण की मंजिल अभी पूरी नहीं हुई। भरण-पोषण के बजाए प्रबंध को राजमर्मज्ञ का कार्य मानकर और यह समझ कर कि उसका शासन स्वेच्छा से विरोधार्थ किया जाता है—हमने राजमर्मज्ञ की परिभाषा को सुधार अवश्य लिया है पर हमने उन सब लोगों से उसका भेद नहीं किया जो उसकी उपाधि धारण करने का दावा कर सकते हैं। यहाँ प्लेटो ने बुनार्ड के दृष्टांत का सहारा लिया है; और जिस तरह कोई व्यक्ति सच्चे बुनकर को उसके नाम और व्यवसाय के झूठे दावेदारों से अलग करना चाहता है, उसी तरह प्लेटो ने भी सच्चे राजमर्मज्ञ को उसकी उपाधि के झूठे दावेदारों से अलग करने का प्रयत्न किया है (279 A और क्रमशः)। ध्यान देने की बात यह है कि बुनार्ड का यह दृष्टांत यो ही प्रस्तुत नहीं कर दिया गया है। प्लेटो ने अतल-जिस प्रयोजन के लिए इस दृष्टांत का उपयोग किया है, उसके लिए किसी और कला का दृष्टांत इतना उपयुक्त नहीं हो सकता था। हम देखेंगे कि सच्चा राजमर्मज्ञ एक खास दृष्टि से सच्चे बुनकर की तरह होता है। सच्चे बुनकर की तरह सच्चे राजमर्मज्ञ को भी विषम प्रकृतियों को एक समान भादर के रूप में बुनना होता है और मानव-गुणों के ताने-बाने से काल के करघे पर एक अनन्य समाज के संप्राण वस्त्र की बुनार्ड करनी होती है। किंतु, अभी भी प्लेटो ने दृष्टांत का प्रयोग सामान्य अर्थ में ही किया है जिससे वह तात्त्विक राजमर्मज्ञता के स्वर्ण को उसी के जैसे लगने वाले अन्य तत्त्वों से छुँट कर अलग कर सके। यह आवश्यक नहीं है कि हम छोटाई को इस संपूर्ण प्रक्रिया का अध्ययन करें, हम तो एकदम उसके अंतिम दौर में आ सकते हैं। जो लोग बुनकर की उपाधि और नाम के प्रतियोगी दावेदार हैं, उन सबसे उसकी तुलना की गई है और फिर उन सबसे उसका भेद स्पष्ट कर दिया गया है और इसी तरह (कई छोटे-मोटे दावेदारों को हटाने के बाद) जो लोग राजमर्मज्ञ के नाम के बिना दावेदार हैं, उनसे राजमर्मज्ञ का मुकाबला किया गया है और फिर बताया गया है कि राजमर्मज्ञ का उनसे भेद क्या है। संक्षेप में कहा जाए तो राजमर्मज्ञ के नाम का यह दावेदार राजनीतिज्ञ वर्ग है। एक

करता है और स्वयं भी छाया मान होता है। राजमर्मज्ञता ज्ञान-रूप है—केवल ज्ञान-रूप। शासन की एकमात्र सच्चा रूप वही है जहाँ के शासक ज्ञान-संपन्न हों (293 B) और एकमात्र सच्चा राज्य वह है जिसमें ऐसे शासक हों। दूसरे शब्दों में, राज्य तब तक एक राजनीतिक समाज नहीं हो सकता (वह एक गुट मात्र होगा ; इससे अधिक कुछ नहीं) जब तक कि वह ज्ञान पर आधारित राजमर्मज्ञता की समन्वयकारी शक्ति के माध्यम से एक इकार्द के रूप में संगठित नहीं जाए। इस ज्ञान तक केवल एक व्यक्ति की या हृद से हृद कुछ थोड़े से लोगों की ही पहुँच हो सकती है, समूह की राजनीति-विज्ञान तक पहुँच नहीं हो सकती (292 B)। और सच्चे राजमर्मज्ञ वे इने-गिने लोग ही होते हैं जो इस विज्ञान के धनी हों।

(घ) राजनीतिक नम्यता के तर्कों के आधार पर निरपेक्षता का पोषण

तब फिर, राजनीति के मिदानों और राज्य-जीवन के तत्त्वों के रूप में हम विधि अथवा सहमति के बारे में क्या कहेंगे ? प्लेटो का उत्तर है कि दोनों ही अप्रामाणिक और अनावश्यक हैं ; बल्कि विधि तो अप्रामाणिक और अनावश्यक ही नहीं हानिकार भी है। राजममंजना मूलतः आदेशात्मक विज्ञान है और उसमें नियंत्रण की गवर्नोन्व शक्ति निहित होनी है। वह कला है और प्रत्येक कला का मर्म यह है कि कलाकार अपने-आप राजा की तरह से काम करता है (यद्यपि राजममंज के अलावा जो अन्य कलाकार हैं, वे प्रभुतासंपन्न नहीं होते और वे अपनी कला का अभ्यास राजममंज के नियंत्रण में रह कर करते हैं) और वह ऐसी किसी नियमावली से नहीं बंधता जो उसकी कार्य-पद्धति निर्धारित करती हो¹। कलाकार अपने ज्ञान के अनुसार अपने उपादान को अच्छे से अच्छा रूप देने के लिए स्वतंत्र होना है और कलाकार के नाते राजममंज की भी यह छूट होती है कि वह जेते भी ठीक समझे अपनी प्रजा का हित करे (293 C)। इसका सबसे पहला निष्कर्ष यह है कि उसे अपनी प्रजा की सहमति की कोई जरूरत नहीं होती। यात्री और रोगी को कोई अधिकार नहीं कि चालक या चिकित्सक की कला के अभ्यास के बारे में आरंभ में अपनी सहमति दे। इसके विपरीत वे दोनों ही ज्ञान के पथ-निर्देश के सम्मुख अपना समर्पण कर देते हैं और इस ज्ञान का प्रयोग किस तरह होगा—दस बार में वे किसी तरह के हस्तक्षेप का दावा नहीं करने। यह तो मोन स्वीकृति का विषय है, सहमति का नहीं ; और अगर चिकित्सक और यात्री अपनी कलाओं में पारंगत होंगे, तो वे निश्चय ही रोगी और यात्री का कला करेंगे और उन्हें इनकी मोन स्वीकृति भी निश्चित रूप से मिल जाएगी²। यही बात राजममंज के बारे

1. यूनान में इस समय तक कामिक संघ का युग नहीं आया था और न उसके समान सामन के आदर्श का ही प्रवर्तन हुआ था। यूनान में कामगारों के समान मत वाले ऐच्छिक संघ तो थे, पर कोई औपचारिक गिल्ड संगठन तक न था (पीछे अध्याय X—ग) वरना प्लेटो को यह संदेह जरूर होता कि क्या कलाओं के दृष्टांत से सचमुच निरपेक्षता के सिद्धांत को बस मिलता है ?

2. रिपब्लिक के पूर्ववर्ती खंडों की तरह यहाँ भी यह माना गया है कि हर

मे सही है। यह कहना तर्कसंगत ही है कि वह राज्य को पहले इस बात का विद्वान दिला दे कि सुधार होगा, पर यह तो कोरा तर्क ही है (296 A)। अगर किसी नागरिक को पहले के देखे ज्यादा व्यापपूर्ण, ज्यादा अच्छे और ज्यादा भले काम के लिए विवश किया जाए, तो इसमें उसका लाभ ही है, हानि नहीं और नागरिकों की भलाई का काम करने का हक हर आदमी को है—फिर चाहे वह नागरिकों की इच्छा के अनुकूल हो या प्रतिकूल (296 D—E)। स्पष्ट है कि ये उस प्रबुद्ध निरपेक्षता के मिडान है जिसरी अठारहवीं सदी में तूती बोल रही थी। उस समय राजमर्मज्ञता की आदर्शोक्ति थी: “सब कुछ जनता के लिए और जनता के द्वारा कुछ नहीं”। और ये सिद्धांत ऐसे हैं जिनके अपने दोष हैं। प्लेटो चालक के दृष्टांत से जो बात मिट्ट करनी चाहता है, वह वास्तव में सिद्ध नहीं होती। वह यान्त्रियों के प्रति उत्तरदायी भले ही न हो, पर जहाज के मालिकों और व्यापार-मण्डल के प्रति वह उत्तरदायी होता है। जीवन का एक नियम यह है कि जिन व्यक्तियों के हाथों में शक्ति हो, उनके ऊपर उत्तरदायित्व भी होना चाहिए और इस नियम का अपवाद राजमर्मज्ञ भी नहीं है। फिर, अगर हम चिकित्सक का दृष्टांत लें, तो हमें याद रखना होगा कि रोगी स्वेच्छा से अपने आपको उसके हवाले करता है और यह उसकी मर्जी पर है कि वह चिकित्सक की मंत्रणा को स्वीकार करे या अस्वीकार और अगर हम वह दृष्टांत और आगे ले जाएं तो हमारा निष्कर्ष होगा कि प्रजा किसी न किसी तरह के निर्वाचन के द्वारा स्वयं स्वेच्छा से अपने आपको अपने शासकों के हवाले कर देती है और ये शासक जो प्रस्ताव पेश करें, उन्हें वह स्वीकार भी कर सकती है, अस्वीकार भी। यह सच है कि रोगी को इस बात की छूट होती है कि वह चिकित्सक के पास जाए या न जाए, पर प्रजा को यह छूट नहीं होती कि वह राज्य में रहे या न रहे। यह सच है कि एक स्थिति में तो हमारा सरोकार व्यक्तियों से है और दूसरी स्थिति में समाज से। पर इसका यह निष्कर्ष नहीं है कि चूंकि नागरिक अपने राज्य से बंधा हुआ होता है, इसलिए वह राजमर्मज्ञ से भी बंधा हो या चूंकि हम अपने मन से या बेमन से राज्य के सदस्य होते हैं, इसलिए हमें मन से या बेमन से शासन के किसी न किसी रूप के आगे सिर झुकाना होगा। जिस कला का सरोकार मनुष्यों से हो, उसमें उत्तरदायित्व अवश्य निहित रहता है और वह सहमति पर आधारित होती है। पर इस आलोचना पर ज्यादा धीर देने की जरूरत नहीं है क्योंकि हम आगे चल कर देखेंगे कि सवाद के दौरान प्लेटो ने अपनी स्थिति में समोधन कर लिया है¹।

कलाकार का अहम अपनी कला के विषय का हित करना होता है, अपना हित करना नहीं।

1. सहमति की जरूरत के बारे में प्लेटो का जो दृष्टिकोण है, उसे लेकर एक कठिनाई उठ खड़ी होती है। 276 D—E में उसने राजमर्मज्ञ को निरंकुश शासक से इस आधार पर भिन्न माना है कि राजमर्मज्ञ समाज का ऐच्छिक आधार पर प्रवृत्त करता था। 293 D—E में, और उससे भी अधिक 296 A—E में, ऐसा लगता है मानो वह सहमति की आवश्यकता को ही समाप्त कर रहा हो। शायद, हम इस कठिनाई का समाधान यह कह कर कर सकते हैं कि (1) प्लेटो की आस्था सहमति में नहीं है, मौन स्वीकृति में है; और (2) सच्चे राजमर्मज्ञ के साथ मौन का वल हमेशा होगा। मौन स्वीकृति अव्यक्त सहमति होती है। प्लेटो व्यक्त सहमति की जरूरत नहीं समझता।

सच्चे राजमर्मज्ञ को कलारार के रूप में ग्रहण करने की प्लेटों की जो धारणा है, उसका दूसरा निष्कर्ष उमने यह निराला है कि उसकी कला के लिए विधि अनावश्यक है—यहाँ तक कि अहितकर है। यह दृष्टिरोग रिषडिफ़ से कुछ भिन्न है। यहाँ यह तर्क प्रस्तुत किया गया था कि जब शिक्षा जीवित ज्ञान दे चुकी है, तब विधि की आवश्यकता नहीं रह जाती और इसीलिए विधियों की प्रचुरता अज्ञान और निष्ठा की कमी की चोटक होती है। जब नागरिक स्वयं ही विधि रूप हो जाएँ, तब राज्य-निर्मित विधि व्यर्थ हो जाती है। इस स्थिति में विधियों और कठिनों का कोई उपयोग नहीं रहता। विधि को अब भी एक बुराई तो पॉलिटिक्स में भी माना गया है; पर इस आधार पर उतना नहीं कि उसने समूचे राज्य में अज्ञान के विद्यमान होने का सबैत मिलता है, जितना इस आधार पर कि उमका आसय होना है भागक के ज्ञान की उन्मुक्त श्रद्धा पर प्रतिबंध और बाधा-बधनों का आरोपण। विधि के विरुद्ध अब यह तर्क प्रस्तुत किया गया है कि अपनी सामान्यता के कारण वह व्यक्तिगत तथा स्थितियों में भेद नहीं करती और स्थायी होने के नाते वह बाधक भेदों का समाधान नहीं कर पाती। "मनुष्य-मनुष्य में और कार्य-कार्य में इनके भेद होने हैं और मनुष्यों की गति-विधियाँ इतनी अलग-अलग अनियमित होनी हैं कि उनके ऊपर कोई सार्वभौम और सरल नियम लागू नहीं हो सकता और कोई भी कला ऐसा नियम निर्धारित नहीं कर सकती जो चिरंतन हो" (294 B)। विधि के नियम कठोर और स्थायी होते हैं, और यह उस दुराग्रही और अज्ञानी निरकुल नागरिक की तरह होती है जो अपना निश्चय कभी नहीं बदलता। उमकी स्थिति उम चिन्तितक की तरह है जो पुस्तक पढ़-रह कर इलाज करता है और इस बात की ओर कोई ध्यान नहीं देता कि जिस रोगी का वह इलाज कर रहा है, उसके अन्दर शरीर-विधान की क्या विशिष्टता है और उसके रोग की क्या स्थिति है, उसमें क्या परिवर्तन हो रहे हैं। यह सच है कि विधियों का अस्तित्व होता है और हालाँकि उनमें कमियाँ होती हैं, फिर भी वे सब को समान रूप से अपने दायरे में बाँध लेती हैं। पर इसके कारण सहज-भरल है। मनुष्य-मनुष्य और कार्य-कार्य के भेदों के अनुरूप विधियों का निर्माण हो सके, इसके लिए विधायक अग्नो स्वतंत्र बुद्धि का उपयोग करने से मूढ़ बुराते हैं और वे जन साधारण के लिए ऐम सामान्य नियम बना देते हैं जो बहुत स्थूल दृष्टि से ही वैयक्तिक स्थितियों के अनुरूप होते हैं। इस क्षेत्र में वे पितृादियों के उन शिक्षक की तरह होते हैं जो अपने सिरदर्द से बचने के लिए ऐसी धूराक तय कर देना है जो उनके अधिरतर शिष्यों के अनुकूल बैठ जाती है। फिर वे समझते हैं कि हम हमेशा नहीं बैठे रहेंगे, और आने वाल युग का और उस युग के लिए जरूरी नियमों पर सोच-विचार कर के वे उम भविष्य के लिए सिद्धांत निर्धारित कर देते हैं जिस पर नियंत्रण रखने के लिए वे जीने नहीं रहेंगे—हालाँकि अगर वे स्वयं दुबारा या सक्ते और नए युग और नई परिस्थितियों को देख सकते तो सबसे पहले वे खुद ही आगे बढ़ कर परिवर्तनों का सुझाव देत। अस्तु, व्यावहारिक दृष्टि से देखें तो विधि के अस्तित्व को उचित माना जा सकता है पर आदर्श की दृष्टि से यदायं की परिवर्तनशीलता और काल के प्रवाह दोनों का यह

पर, लगता है प्लेटो इस समस्या से पूरी तरह परितुलित नहीं है कि राजनीतिक दायित्व की व्यवस्था में सहमति का क्या योगदान होता है।

सकाजा है कि राजमर्मज्ञ की शक्तियों में उनके अनुरूप लचीलापन रहे और जो राज्य अपने शासको को विधि के अनुसार कार्य करने के लिए बाध्य कर देते हैं वे इस लचीलेपन से वंचित हो जाते हैं।

उपर्युक्त तर्क का उत्तर यह दिया जा सकता है कि लचीलापन अच्छी चीज है, पर सुरक्षा भी अच्छी और शायद ज्यादा अच्छी चीज है। समुदाय में रहने वाले मनुष्यों को पहले से ही यह ज्ञात होना चाहिए कि उन्हें किन नियमों के अनुसार काम करना है और यह कि वे औरों से किन नियमों के अनुसार काम करने की आज्ञा कर सकते हैं बरना मानव-जीवन अनिश्चित और अस्थिर ही बना रहेगा। और यह ज्ञान उन्हें तब तक नहीं हो सकता जब तक कि ऐसी विधियाँ न हों जिनकी पहले से घोषणा कर दी गई हो और जिनमें काफी हद तक स्थायित्व हो। वैषम्य सुख के विविध आधारों में सुरक्षा को प्रमुख समझता था। उसके विचार से सुरक्षा ही सबसे ऊँचा लक्ष्य है, शानदार सिद्धांत है और जीवन की वह नींव है जिस पर और सभी चीजें टिकी हुई हैं¹। यह ठीक है कि हमें भविष्य को पहले से ही बहुत-सारी जज़ीरों में नहीं कस देना चाहिए, पर फिर भी भविष्य में कुछ न कुछ निश्चितता तो होनी ही चाहिए; और वर्तमान पीढ़ी की उचित प्रत्याशा का भावी पीढ़ी की अपनी नियति के नियंत्रण की स्वतंत्रता के साथ किसी न किसी तरह सामंजस्य स्थापित होना ही चाहिए। शायद, प्लेटो विधि की अनन्यता से बहुत डरता था। वास्तव में प्लेटो के मन में विधि का जो स्वरूप था, वह हमें याद रखना होगा। यूनानी विधि जीवंत विकास-शील काया न थी, वह तो सूत्रों का ढाँचा भर थी। यूनानी राज्य विधि-पालन की प्रवृत्ति का आदर करते थे। उस प्रवृत्ति का स्रोत था स्थिर संहिता का पालन। नई उद्भावनाओं से उन्हें डर लगता था। एथेंस तक में विधि को बदलना मुश्किल था। एथेंस की सभा विधान सभा किसी भी तरह न थी। विधान-परिवर्तन के लिए विशेष उपायों और एहतियातों की जरूरत पड़ती थी। यूनानियों का परितोष थोड़ी-सी लिखित विधियों और उन अतिथित प्रथाओं के सकलन से ही हो जाता था जिससे वे लिखित विधियों के समान ही अपने आपको बंधा हुआ मानते थे। थोड़े-से स्थिर नियमों के बल पर ही वे वर्तमान की बहुमुखी माँगों और भविष्य की नवीन संभावनाओं से जुझने के लिए तैयार रहते थे। आज विधि पहले की अपेक्षा अधिक प्रगतिशील और विकासोन्मुख है और वह लोकमत के साथ कदम से कदम मिला कर चलती है। उसमें पहले की अपेक्षा अधिक विस्तार होता है और वह विशिष्ट व्यक्तियों और स्थितियों के ऊपर भी पहले की अपेक्षा अधिक लागू हो जाती है। हमारे विधान-मंडल में जैसी सन्नियता होती है, एथेंस का उससे कभी परिचय न रहा होगा और हमारा न्यायम नई स्थितियों का सामना करने के लिए विधि में इस तरह संशोधन कर देता है कि हमें लगता है कि संशोधन के बाद भी प्राचीन नियम यथावत बना हुआ है (यह एक ऐसी शक्ति है जिसका एथेंस के लोक-न्यायालयों ने कभी प्रयोग न किया होगा)। पर इस तरह की शक्तियों के न

1. ग्योरी ऑफ लेजिस्लेशन : प्रिंसिपल्स ऑफ द सिविल कोड, I अध्याय, II और अध्याय XI.

होने से यह संभव था कि विधि में दो दृष्टियों में अनम्यता आ जाती जिनका उत्प्रेष प्लेटो ने किया है और चापद इसका परिणाम होना अन्याय । इस सीमा तक प्लेटो की मुक्ति सही है । दूसरी ओर अरिस्टाटल की आलोचना में हम यह अनुमान कर सकते हैं कि यूनान में गुनीनि (equity) के रूप में एक ऐसी शक्ति का अस्तित्व था जो विधि के रूप में कोई व्यक्ति परिवर्तन किए बिना, विविष्ट आवश्यकता या परिस्थिति-परिवर्तन के अनुगुण मसोधन कर सकती थी और इसके आगे अरिस्टाटल की इस आलोचना में भी गहन सत्य की अभिव्यक्ति हुई है कि अनम्य होने के कारण ही विधि का उन्मूलन करने में तो बस शासन के निरंकुश-तन्त्र का द्वार खुल सकता है और उस निरंकुश-तन्त्र के लिए यह बिल्कुल आमान होना कि अपनी नम्य शक्तियों का उपयोग अपने स्वार्थ के लिए करे । विधि के समान शासन के अभाव में शासन-व्यवस्था बड़ी आसानी से व्यवधि-भूजक बन सकती है और विधि को ममान रूप से लागू किया जाए और लोगों की प्रत्याशाएं अशुभ बन रही—इसके लिए नम्यता की मुक्ति वाला पलड़ा निश्चय ही हल्का पड़ जाता है ।

प्लेटो ने बुद्धिमान शासक के वैयक्तिक शासन और विधि के निर्व्यवधिक शासन के बीच जो विरोध अंकित किया है, उससे एक ऐसा प्रश्न उठ खड़ा होता है जिस पर यूनानियों के बीच अक्सर चर्चा होती रहती थी और जिस पर अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के तीसरे खंड के अंत में बहुत कुछ इसी ढंग से विचार किया है और चिकित्सा का वही दृष्टांत प्रस्तुत किया है पर उनके विवेचन का मूलाव कुल मिलाकर प्लेटो के विपरीत पड़ता है । प्रश्न यह है कि राजनीति को एक स्वतंत्र कला और राज्य की स्वतंत्र कला-सृष्टि का क्षेत्र माना जाए या उसे सभित अनुभव का विषय माना जाए जो एक विधि-विधान के रूप में साकार होना है और जिसका पालन करते जाना ही सबसे अच्छी बात होनी है । प्लेटो में पहले वाली धारणा प्रबल है । उसने राजनीति को एक कला माना है और उसकी एक ही कलाकार या राजमर्मज्ञ में आस्था है । उसकी उस उन्मुख सज्जनत्वक आवेग में भी आस्था है जो कला का प्राण है, जिसका नियमों और रुढ़ियों की जकड़ में हम घुट जाना है ; और, अंत में, उसका यह भी विश्वास है कि अन्य सारी कलाओं की तरह राजनीति-कला का उद्देश्य भी माध्य की सिद्धि और सामंजस्य की सृष्टि है और इस तरह की सिद्धि और सृष्टि सभी संभव है जब कलाकार स्वतंत्र हो और उसके रास्ते में कोई रुकावट न हो । अब तक पॉलिटिक्स में राजमर्मज्ञता के स्वरूप का निर्माण करने वाले जिन-जिन तत्त्वों पर विचार हुआ है, अब उनमें माध्य और सामंजस्य के रूप में सबसे अंतिम और सबसे महत्वपूर्ण तत्त्व का समावेश होता है ।

(ड) सामाजिक सामंजस्य के तर्क के आधार पर निरपेक्षता का पोषण

प्लेटो ने सबाद के एक पूर्ववर्ती अवतरण में युनाई के स्वरूप की चर्चा करते हुए कहा है कि अगर क्वाएँ, सभी क्वाएँ—बुनाई की कला या राजममंजता की कला, या स्वयं विवाद की कला हो—माध्य का पालन न करें, तो वे नष्ट हो जाती हैं। ये सभी क्वाएँ अति और अभाव के प्रति सचेत रहती हैं और माध्य का पालन करने पर ही वे उत्कृष्ट और सुंदर कृतियों का सृजन कर पाती हैं (284 A—B)। संक्षेप में, सभी कलाओं का कोई न कोई आदर्श होता है और यह आदर्श कोई असीम और अनिश्चित चीज नहीं होती, संतोम और निश्चित चीज होती है। वह आदर्श पकड़ में नहीं आता, पर फिर भी वह होता है अविद्यमान। वह एक स्थिर बिंदु होता है लेकिन कलाकार का तीर या तो उस बिंदु के ऊपर लगता है या नीचे। हम पहले ही पायथागोरस के उस सीमा-सिद्धांत का प्रभाव देख चुके हैं जिसकी प्लेटो और अरिस्टाटल दोनों पर इसकी गहरी छाप है (पीछे देखिए, पृ० 73)। हम देख चुके हैं कि इस सिद्धांत में हर चीज की या चीजों के हर वर्ग की सीमा अथवा मर्यादा को माध्य से अभिन्न माना जाता था और इस 'माध्य' को एक मिथ्य अथवा जिस सगीत-कला से

1. जैसा कि पीछे (पृ० 72 पर नोट 1 देखिए) कहा जा चुका है, यह संभव है कि प्लेटो ने पॉलिटिक्स में निरपेक्षता-सिद्धांत की ओ सामान्य पैरवी की है, उसके मूल में पायथागोरस के विचार रहे हों। एक पायथागोरस-मतावलंबी लेखक का अवतरण (जिसे कैंपबेल ने पॉलिटिक्स के अपने संस्करण, XXV) में उद्धृत किया है पढ़ने से लगता है कि मानो वह प्लेटो की ही युक्ति हो। "राजा के पास उत्तरदायित्वहीन सत्ता होती है, (और इसलिए वह सहमति के आधार पर मर्यादित नहीं होता) : वह साकार बिधि होता है : मनुष्यों में देवता की भांति होता है"। लगता है कि वाक्य का यह अंतिम अंश ('मनुष्यों में देवता') एक भारी वन गया था (पॉलिटिक्स, 303 B और अरिस्टाटल, पॉलिटिक्स, 1284, a 10—11 से तुलना कीजिए)। यह देखकर अर्चभा होता है कि एलैक्जेंडर सचमुच मनुष्यों के बीच देवता होने का अभिनय करता था और उसके साम्राज्य की नींव थी—शासक में देवत्व का आरोप जिसके बल पर वह प्रजा से आजाकारिता का दावा करता था।

इस सिद्धांत का ही जन्म हुआ था, उसकी भाषा में 'सामंजस्य' समझा जाता था—
ऐसा सामंजस्य जो दो विरोधी चीजों में समन्वय स्थापित करता है। इस सिद्धांत का
निष्कर्ष यह निकलता है कि हर सच्चे कलाकार का यह कर्त्तव्य है कि जिन चीजों से
उसका साबका पड़ता हो, उनमें यह माध्य को खोज निकाले और उसका पालन करे
और इस तरह से उपयुक्त मिश्रण या सामंजस्य को जन्म दे; और प्लेटो ने राजमर्मज्ञ
को एक कलाकार मानकर यह निष्कर्ष राजमर्मज्ञ के ऊपर लागू कर दिया है। जैसे
मुनबर ताने-बाने को हम तरह मिलाता है कि उनमें उचित सामंजस्य बना रहे, उसी
तरह राजमर्मज्ञ के लिए भी जरूरी है कि वह मानव-प्रकृति के विभिन्न तत्वों और
तत्त्वों में एकता की स्थापना करे। जिस तरह संगीतकार तीव्र स्वर और मंद स्वर
का सामंजस्य ढूँढ़ निकालता है, उसी तरह राजमर्मज्ञ को भी मानवता के कण्ठ संगीत
में सामंजस्य की खोज करनी चाहिए¹। मानव-जीवन के संगीत में तीव्र स्वर भी है
और मंद स्वर भी। इसमें एक स्वर है पुरुषोचित उत्साह का जो उन्माद के छोर पर
पहुँच कर अनावश्यक सतरे मोल लेता है और दूसरा स्वर है मर्यादित समय का जो
भीरता की सोमा छुकर अवमंथ्यता के गड्ढे में गिर पड़ता है। कुछ लोगों में इनमें से
एक गुण होता है और कुछ में दूसरा; और जो स्थिति व्यक्तियों की है, वही स्थिति
राज्य में वर्गों की होनी है। राज्य में एक सैनिक वर्ग ऐसा होता है जो अपने साहस की
अति के कारण संग्रहवाद का विरुद्ध चोला पहन लेता है और एक शांतिप्रिय लोगों का
वर्ग होता है जो संयम की अति के कारण शांतिवाद की गोद में जा पड़ता है (307 E—
308 A)। जीवन में सद्गुण की एकता प्रकट नहीं होती; जीवन में लगता है एक
सद्गुण दूसरे से भिन्न है, बल्कि वे परस्पर प्रतिरूप और एक दूसरे के विरोधी लगते
हैं। एक प्रकार का मनुष्य दूसरे प्रकार के मनुष्य के विरुद्ध होता है, राज्य के एक वर्ग
का दूसरे वर्ग से छह और तीन का रिश्ता होता है (300 B—C)²। यही राजमर्मज्ञ
का प्रवेश होना चाहिए और यहीं उसे अपने कर्त्तव्य कर्म के दर्शन होंगे। उसे माध्य
की खोज करनी चाहिए और विभिन्न प्रकृतियों का मिश्रण कर सामंजस्य की रचना
करनी चाहिए³। वह ऐसी प्रकृतियों को खरम कर देगा जो किसी काम की न हों।

1. प्लेटो ने पॉलिटिक्स में मानव-प्रकृति और संगीत दोनों को एक साथ समानतः
माध्य-निषम के अधीन माना है। पुरुष और स्त्री-तत्त्व शरीर, आत्मा और
ध्वनि की गति में व्यक्त होता है (306 C—D) : समय और मर्यादा का
तत्त्व समान रूप से चित्तन कर्म और ध्वनियों में व्यक्त होता है (307 A) ;
और सर्वोत्तम समान रूप में माध्य को ढूँढ़ निकालने की ज़रूरत होती है। इस
विवेचन का पायथागोरस के विचारों से निम्नान संबंध प्रतीत होता है (लाइ, 967 E से तुलना कीजिए : आगे अध्याय 14, ख देखिए)।
2. यहाँ लगता है कि प्लेटो ध्येय की एकता के सुझावों विचार की उपेक्षा कर
रहा है और इस दृष्टि से प्रोटेगोरस के दृष्टिकोण और पॉलिटिक्स के दृष्टिकोण
में वैपश्य है, वैपश्य ही नहीं विरोध है।
3. प्लेटो ने पॉलिटिक्स में माध्य की धारणा का राजनीति और अर्थशास्त्र में जो
उपयोग किया है, वह अनेक दृष्टियों से एथिक्स में अरिस्टाटल द्वारा किए गए
इस धारणा के उपयोग से मिलता-जुलता है। पॉलिटिक्स के आरंभिक भाग
और एथिक्स में जो संबंध है, उसकी पहले ही चर्चा की जा चुकी है। हमें याद

जिन लोगों में न समय है, न साहस है और न अन्य कोई सदगुण है, उन्हें वह या तो मृत के घाट उतार देगा या निर्वासित कर देगा, और जो लोग अज्ञानी और नीच होंगे उन्हें वह क्षम्यवृत्ति में लया देगा। परोक्षार्थों के द्वारा चुन लेने तथा प्रशिक्षण के द्वारा तैयार कर लेने के बाद बाकी लोगों को वह उसी तरह एकान्वित कर देगा¹ जैसे दुनकर ताने और बाने को समन्वित कर देता है—और यहाँ प्लेटो ने साहस-प्रधान प्रकृति की ताने के मजबूत तारों से तथा समय-प्रधान प्रकृति की बाने के कोमल धागों से तुलना की है। इसी तरह वह दो उपायों से यह सामंजस्य सिद्ध करने की कोशिश करेगा। एक उपाय आध्यात्मिक होगा, दूसरा भौतिक, एक अलौकिक होगा, दूसरा लौकिक। उसका सबसे पहला और सबसे महत्वपूर्ण काम यह होगा कि वह सारे सदगुणों में समन्वय स्थापित करे; जो चीजें अच्छी, न्यायपूर्ण और सम्मानजनक हों, उनके बारे में समान चिन्ता द्वारा सब प्रकार के लोगों और वर्गों में समान धारणा पैदा करे जिससे हर व्यक्ति धा वर्ग अपनी वित्तिष्ठ अति या अभाव से मुक्त हो जाए और व्यापक सामंजस्य प्राप्त कर सके। फिर, (पर इस विषय का कम महत्व है), समान गुण-धर्म वाले स्त्री-पुरुषों का विवाह करने की जगह (अगर लोगों को उनकी मर्जी पर छोड़ दिया जाए, तो वे यही करते हैं), वह विभिन्न प्रकार के स्त्री-पुरुषों को, जिनमें विभिन्न प्रकार के गुणों का प्रतिनिधित्व हो, विवाह के द्वारा आपस में मिलाएगा और इसका परिणाम होगा उन स्त्री-पुरुषों का मिलन जिनकी प्रकृति एक-दूसरे से भिन्न होते हुए भी एक-दूसरे की पूरक हो। इस प्रक्रिया से सारा समाज सामंजस्य के सौरभ से महक उठेगा²। प्लेटो का अंतिम सुभाव यह है (और इस सुभाव में हम लॉज के मिश्रित सविधान की हृदयी भलक पा सकते हैं) कि रिक्त पदों की पूर्ति में भी यही सिद्धांत लागू होगा और जब किसी पद के कर्तव्यों का पालन करने के लिए अनेक व्यक्तिमियों की जरूरत हो, तब अधिक सतुलित कर्म और समुचित सामंजस्य की उत्तिर

रचना होगा कि अरिस्टाटल प्लेटो का शिष्य था और अगर वह रिपब्लिक के लप्टा उस प्लेटो के पद-बिह्वो पर नहीं चला है जिससे उसका कभी परिचय नहीं रहा था (बशर्त उसका जन्म रिपब्लिक के रचना-काल के आस-पास हुआ था) तो वह पॉलिटिक्स और लॉज के रचयिता उस प्लेटो के पद-बिह्वो पर उभर चला है जिसके व्याख्यानो को उसने सुना-सुना था। अरिस्टाटल को रचनाओं में पॉलिटिक्स के दो निष्कर्ष मिलते हैं, उनके लिए कैम्पबेल के संस्करण की प्रस्तावना देखिए।

1. कैम्पबेल का कथन है कि उन्मूलन और समन्वय की यह दोहरी प्रक्रिया 'तर्कशास्त्र की उस दोहरी प्रक्रिया की प्रतिरूप है जिसके द्वारा चिन्तन के विषयों में विमर्द और समन्वय किया जाता है' (प्रस्तावना, पृ० XV)। शुद्ध विवेक को सक्रिय होने पर विवेकीकरण और सन्श्लेषण की जिस प्रक्रिया से गुजरना पड़ता है, उसी प्रक्रिया से अपने व्यावहारिक विवेक के प्रयोग में राजमर्मज्ञ को भी गुजरना होता है।
2. यहाँ यह बात खोर देकर नहीं जा सकती है, और इसमें सत्य का काफ़ी अंश है कि जिस राजमर्मज्ञ का कार्य इतना उदात्त हो और जिसे इतना उन्मुक्त क्षेत्र मिला हो, वह वस्तुतः रेडिबिबस को पुराण कथा का अलौकिक चरवाहा ही होगा। प्लेटो ने स्वीकार किया है कि यह आदर्श स्वर्ण युग का है, पर फिर भी वह उसे नीचे उतार कर मनुष्यों के बीच और अपने युग में ले आया है।

यह सावधानी बर्नी जाए कि विभिन्न प्रकार के लोगों को, साहसी और वामंठ, विनम्र और सजग लोगों को चुना जाए। बुनाई के ज़िम दृष्टान्त के बारे में लगता था (सिर्फ लगता ही था) कि उसे यों ही प्रस्तुत कर दिया गया है, यहाँ उसका पूरा स्पष्टीकरण हो गया है और उसके साथ ही माध्य के सिद्धांत का भी भरपूर उपयोग हो गया है¹।

यहाँ जिस आदर्श का सुझाव दिया गया है, लगे हाथो रिपब्लिक के आदर्श से उसकी तुलना भी कर ली जाए। दोनों आदर्शों में समानताएँ थोड़ी सी हैं, भेद बहुत हैं। पॉलिटिक्स में बुनाई की जो दो पद्धतियाँ बताई गई हैं, वे रिपब्लिक की दो योजनाओं—ममान शिक्षा-योजना और पत्नियों के साझे की योजना—के अनुरूप हैं, और जब प्लेटो गवैत देता है (310 A) कि बुनाई की दूसरी पद्धति बुनाई की पहली पद्धति पर निर्भर है तब उसमें रिपब्लिक के उम अंतरण की प्रतिध्वनि सुनाई पड़ती है जिसमें कहा गया है कि अगर नागरिक सुनिश्चित होंगे, तो वे विवाह जैसे मामलों को अपने आप सुलझा लेंगे (423 E—424 A)। दूसरी ओर, पॉलिटिक्स में किसी शिक्षा-पद्धति की जरूरत प्रस्तुत नहीं की गई है। इसमें पत्नियों के साझे का कोई उल्लेख नहीं है²। संपत्ति के साझे का तो और भी कम है। और हालाँकि विभिन्न प्रवृत्तियों के स्त्री-पुरुषों के विवाह की योजना में गुजनन का कुछ-कुछ प्रयोजन निहित है, पर वह रिपब्लिक के गुजनन-प्रयोजन से भिन्न है। इन दोनों गवाशों की तुलना का एक अन्य आधार मनोवैज्ञानिक है। रिपब्लिक की तरह पॉलिटिक्स में भी मानव प्रवृत्ति के विभिन्न तत्वों के बीच विभेद स्थापित करने की चेष्टा है; यह विचार है कि विभिन्न प्रवृत्तियों में इन विभिन्न तत्वों की अभिव्यक्ति होती है; यह विचार है कि वर्गों का भेद प्रवृत्तियों के भेद पर आधारित होता है। पर, पॉलिटिक्स के तत्व रिपब्लिक के तत्वों से भिन्न हैं। इसमें प्लेटो के उत्साह और बुभुक्षा की जगह साहस और मंदम की बात है; विवेक-रत्न की अभिव्यक्ति केवल राजमर्ज में हुई है और पॉलिटिक्स के वर्गों में सामाजिक व्यवसायों का प्रतिनिधित्व नहीं हुआ है, सामाजिक प्रकारों का प्रतिनिधित्व हुआ है और यह रिपब्लिक के विपरीत है। फलतः विनिश्चित कर्म के संपादन के अर्थ में न्याय पॉलिटिक्स का आदर्श नहीं है। उसका आदर्श तो वह

1. यह पॉलिटिक्स के अंतिम खंड 309—11 की मुक्ति है। पदों पर नियुक्ति का मिथण-सिद्धांत के आधार पर ही—यह सुझाव अंत में, 310 E—311 A, में आया है।
2. यहाँ सिर्फ एक संक्षिप्त संकेत है कि मारे विधि-विहित अध्यापकों और शिक्षकों का स्वामी होने के नाते राजमर्ज नागरिकों को, अपनी सत्ता के अधीन, उचित शिक्षकों के सुपुर्द करेगा जिससे वे उसके प्रयोजनों की पूर्ति के योग्य बन सकें (308 D—E)।
3. क्यादा सही बात यह है कि पत्नियों के साझे के बारे में एक जगह आनुवंशिक उल्लेख है जहाँ पर ज़ोनस के स्वर्ण-युग की एक विशेषता यह भी बताई गई है (272 A)। अगर हम इस निर्देश पर गंभीरता से विचार करें, तो लगेगा कि प्लेटो का विश्वास हो गया था कि साम्यवाद वस्तु-जगत् के नगरों का या उसके अपने युग के लोगों की चीज न थी, वह तो मेघ-लोक की या स्वर्ण-युग की ही चीज थी (कैम्पबेल, प्रस्तावना, पृ० XXXVII)।

सद्गुण है जिसे रिपब्लिक में संयम या आत्म-नियंत्रण कहा गया है ; और उसमें इस बात पर जोर नहीं दिया गया है कि विभिन्न वर्ग अपने-अपने कार्यों में विशेषीकरण प्राप्त करें, उसमें तो विभिन्न प्रकारों को एकान्वित करने पर जोर दिया गया है। प्लेटो ने पॉलिटिक्स में जिस शासन-प्रणाली की पैरवी की है, वह रिपब्लिक की शासन-प्रणाली से किसी तरह कम गिरपेदा नहीं है, पर, जैसा कि हम अभी देखेंगे पॉलिटिक्स में उसने वस्तु-जगत् के राज्यों के प्रति, विशेष कर लोकतंत्र के प्रति, रिपब्लिक की अपेक्षा भिन्न और बड़ी कम कठोर दृष्टिकोण अपनाया है और यही शायद दोनों संवादों का आधारभूत अंतर है।

(च) विधि-शासन के विचार के आधार पर निरपेक्षता का समीक्षण

प्लेटो ने निरपेक्षता के पक्ष में जो तर्क दिए हैं, उनके अनुरूप कुछ आधुनिक दृष्टांत उपस्थित किए जा सकते हैं। जब वह वैज्ञानिक ज्ञान के शासन का समर्थन करता है और कहता है कि शासन विधि के प्रतिबंधों से स्वतंत्र होकर राज्य के हित में नागरिकों का प्रयोग करे, तब वह एक ऐसा तर्क प्रस्तुत करता है, जिससे सत्रहवीं सताब्दी का इंग्लैंड अपरिचित न था। यह सदी विज्ञान-युग था : यह गैलीलियो और दार्वाट का युग था और इसमें वैज्ञानिक शासन के अनेक उपासक उत्पन्न हुए थे। इनमें बेबन का स्थान सबसे ऊपर है। उसका शासन-मिद्वात ऐसे वैज्ञानिक राजतंत्र का सिद्धांत था जिसके नाशों पर सामान्य विधि (common law) या उसके न्यायाधीशों का नियंत्रण नहीं हो सकता (यही विचार कोर का भी था), पर जब कभी राज्य का विवेक बीच में आ जाता था, तब उसे यह अधिकार था कि वह अपने ही ज्ञान से सामान्य विधि का पथ-प्रदर्शन करे और न्यायाधीशों से भीन सम्मति भी मांग करे। जब बेकन ने अपने 'न्याय-शासन विषयक निबंध' (Essay on Judicature) में लोड-नृत्याण के मिद्वात का आग्रह किया और न्यायाधीशों से यह समझने का अनुरोध किया कि "जो विधियाँ इस सभ्यता की पूरक नहीं होती, वे सदोष हैं और उनकी स्थिति उस देवबाणी की तरह होती है, जो टीक से प्रेरित न हो" तब उसका स्वर प्लेटो के साथ में ठना हुआ था। सब धूझा जाए तो परमाधिकार के सबंध में स्तुअटों का जो सामान्य सिद्धांत था, उसका कई बातों में प्लेटो के सिद्धांत से सादृश्य था। उसका स्वर नम्यता का स्वर था, उसका समर्थन इस आधार पर किया गया था कि सामान्य विधि न तो विभिन्न प्रकार की परिस्थितियों का (विशेषकर आर्थिक जीवन की परिस्थितियों का) सामना कर सकती थी और न वह षटनाओं के तेज उतार-चढ़ाव के साथ बढ़म मिला कर चल सकती थी। जिस तरह प्लेटो विधि का परित्याग करने के लिए प्रस्तुत हो गया था, उस तरह परमाधिकार ने विधि का परित्याग नहीं किया था। पर, परमाधिकार की स्थिति विधि के दायरे के बाहर थी और उसके कुछ समर्थकों का तो यहाँ तक विचार था कि उसकी स्थिति विधि से ऊपर थी ; और जिस शासक के हाथ में

परमाधिकार होता, उसके लिए जरूरी था कि जब कभी राज्य के हित का प्रश्न उठे, तब वह अपने अंतर्जनि द्वारा उस हित का सर्वर्षन करने के लिए स्वतंत्र हो। आधुनिक काल में राजतंत्र के पक्षपोषण के लिए नम्यता के तर्कों की तरह सामाजिक सामंजस्य के तर्कों का भी उपयोग किया गया है¹। उदाहरण के लिए उन्नीसवीं सदी के जर्मन सिद्धांत में इसका स्पष्ट रूप से उपयोग किया गया है। जर्मन विचारकों ने राज्य और समाज के बीच भेद माना है और समाज के सबंध में उनकी धारणा यह रही है कि वह विभिन्न और विरोधी तत्वों से मिल कर बनता है। इसी आधार पर उन्होंने राज्य के उस रूप की पैरवी की है जिसमें मध्यस्थ और निष्पक्ष सत्ता से संपन्न सर्व-तन्त्र-स्वतंत्र नरेश समाज के विभिन्न हितों के बीच माध्य और सामंजस्य की स्थापना करता है। जर्मनों की समाज-धारणा आर्थिक है और जिन विभेदों से समाज में विभाजन पैदा होता है, उन विभेदों को आर्थिक समझा जाता है। राज्य के तत्वों के संबंध में प्लेटो की जो धारणा है, वह नैतिक है और उसने जिन विभेदों के समाधान का प्रयत्न किया है, वे नैतिक विभेद हैं। फिर भी, इन दोनों धारणाओं में सादृश्य है। पॉलिटिक्स के सिद्धांत और व्यवहारवाद (positivism) के कुछ तत्वों में भी सादृश्य खोजा जा सकता है। शासक वर्गों की अयोग्यता तथा अन्य वर्गों में राजनीतिक योग्यता के अभाव का परिचय पाकर कुछ व्यवहारवादियों ने उस अधिनायक सत्ता में अपनी आशाएँ केंद्रित की "जो विकासोन्मुख वर्गों का प्रतिनिधि हो और इसके साथ ही जिसमें दुर्बल और ह्रासोन्मुख वर्गों की रक्षा करने की शक्ति हो—यानी जो सत्ता मध्यस्थ के रूप में कार्य करने के योग्य हो"। इस तरह का अधिनायक "जिसके हाथ में संपूर्ण कार्यकारी सत्ता हो और जो किसी साविधानिक प्रतिवध को स्वीकार न करे, जो सिद्धांत में ही नहीं बल्कि वास्तव में राज्य का प्रधान हो और जो उसकी नीति में एकता बनाए रखता हो" उसी में "समाज का उच्चतम कार्य" निहित होगा पर अधिनायक केवल कुछ काल के लिए, "सक्रमणकालीन राज्य की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए," होता है और इस दृष्टि से व्यवहारवादी का प्लेटो से भेद है क्योंकि प्लेटो ने तो स्थायी अधिनायक की कल्पना की है²।

1. कहा जा सकता है कि जो स्टुअर्ट नम्यता के समर्थक थे, वे सामाजिक सामंजस्य के भी समर्थक थे। वे पटवारियों, बड़े-बड़े जमींदारों और व्यापारी-वर्ग के हितों का सामंजस्य के साथ विकास कर सकते थे। यह इंग्लैंड के इतिहास की एक दुःखद घटना है कि वे असफल हुए (हालाँकि कुछ और कारण ऐसे थे जिनके आधार पर उन्हें असफल होना चाहिए था) और इंग्लैंड के जीवन का निर्देशन बड़े-बड़े जमींदारों और व्यापारी-वर्ग के नेताओं ने अपने हाथ में ले लिया और उसे व्यक्तिगत हित की दिशा में मोड़ा।
2. कांतीव के पॉलिटिक्स के संस्करण में पृ० 503 और आगे के पृष्ठों से तुलना कीजिए। कोट स्वयं तीन व्यक्तियों के अधिनायकवाद के पक्ष में था। कोट के अनुसार "उच्चतम स्थिति चितक-वर्ग की होती है" और उसने इस वर्ग को यह भी अधिकार दिया है कि वह शैक्षिक कार्यों के साथ-साथ मध्यस्थ की हैसियत से सामाजिक विवादों में नियमन रूप से हस्तक्षेप करे। इसमें कुछ-कुछ प्लेटो का ही स्वर ध्वनित होता है। आगे परिशिष्ट से तुलना कीजिए।

पर सादृश्य के बावजूद, निरपेक्ष सामन्य के गवेष में प्लेटो या जो तक है, उससे अनेक गंभीर प्रश्न पैदा होते हैं। क्या किसी भी बुद्धिमान व्यक्ति के लिए, चाहे वह कितना ही बुद्धिमान क्यों न हो, यह संभव है कि वह प्लेटो के निर्देश के अनुसार मानव-जीवन के साथ इतने निर्द्वंद्व होकर तिलवाट करे ? मानव-प्रकृति काफी जटिल विषय है ; विशेष कर अपने सामूहिक रूप में। क्या उगे इतनी आसानी से ढाला जा सकता है ? गुणधारक के यह देखकर घबरे घूट जाते हैं कि मानव-दृष्टाएं दृष्टियाँ और पक्षपातों के अजेय दुर्ग में घिरी हुई हैं। क्या इन सारे दुर्गों को ढाया जा सकता है और सचित अनुभव में क्या कुछ भी सचाई नहीं होती ? ये ऐसे प्रश्न हैं जो प्लेटो ने जीवन के अंतिम पहर में अपने से पूछे होंगे और जब उमने उनका समाधान किया, तो उमने अपने राजनीतिक चिंतन के एक नए दौर में प्रवेश किया। इस दौर में उमने यथार्थ के साथ सामंजस्य किया और स्वीकार किया कि राजनीतिक जीवन में सहमति, विधि, सविधानवाद और मानव के वस्तु-जगत् की नारी मय अर्थशास्त्रिक रीतियों के लिए भी अवकाश होता है। यूनानी जाति का विधि की प्रभुता में विश्वास था ; और विश्वास था उस स्वतंत्र सादृश्य में जिसके उत्तर्जन कोई भी एक व्यक्ति एक ही व्यक्ति मिला जाता है, हरेक का अपना स्वर होता है और 'सब बराबर और एक जैसे' होते हैं। अब तक प्लेटो ने अपनी जाति के इन सारे प्रिय और प्रचलित विश्वासों या विरोध ही किया था और यूनान के लोगों को यह उस निरदुःख-मंत्र का प्रतिपादक लगा होगा—और कुछ दृष्टियों ने यह था भी—जिसके प्रति उनके मन में घृणा ही घृणा थी क्योंकि वह विधि, स्वशासन और समानता, इन सबकी हत्या कर देता था। जब यह पॉलिटेिया के उपसंहार पर पहुँचा और अपने जीवन के प्रायः सत्तर वसंत देख चुका, तब उसे प्रचलित विश्वासों और पुरातनगोपी सिद्धांतों की महिमा का भान हो उठा। जिस तरह पहले उमने यह स्वीकार किया था कि अलौकिक चरवाहा सभी युगों के लिए नहीं होता, उसी तरह अब यह यह स्वीकार कर लेता है कि निरपेक्ष शासक सब राज्यों के लिए नहीं होता। वह भी मान्यों के बीच देवता की तरह होता है और उसका आविर्भाव कभी-कवाद ही होता है। इस तरह, युशपे में प्लेटो रिपब्लिक के नगर के शुद्ध आदर्शवाद को छोड़कर मानव के यथार्थ नगरों के अनुसंधान का और उन्हें जानने-समझने का प्रयत्न करता है। उसने यह माना है कि विधियों, निर्वाचनों और अपूर्णताओं के बावजूद यथार्थ राज्यों का भी इस नाते कुछ महत्त्व-मूल्य होता है कि वे आदर्श के निवट होने हैं और उसकी प्रतिबद्धिपूर्ण प्रस्तुत करते हैं।

वस्तु-जगत् में असमंजस की स्थिति रहती है जिसकी ओर से आदर्श परिस्थितियों की चर्चा करते समय हम अपनी आँखें मूंद सकते हैं पर जैसे ही हम यथार्थ के घरातल पर उतरेंगे, वैसे ही हमें इसका सामना करना पड़ेगा। इस धर्म-संकट का एक पक्ष यह है कि कला को नियमों के शिकंजे में बसना कला का गला घोट देना है। धर्म-संकट का दूसरा पक्ष यह है कि अगर लोग उस कला के व्यवहर्ता को, जिसका सरोकार मानवी कार्यों और हितों से हो, बिना किसी वंधन के छोड़ दें, तो संभव है कि वे पाएँ कि उसने निजी हितों की बेदी पर उनके हितों का बलिदान कर

दिया है। अगर हम राजनीति-कला की दो विशेषताओं की ओर ध्यान दें, तो हमें सबूत का समाधान पाने में मदद मिलेगी। पहली विशेषता यह है कि जहाँ किसी ओर कला का नियमों की जकड़ से दम घुट जाएगा और उसी मृजन-प्रिया के आगे विराम लग जाएगा, वहाँ राजनीति-कला-वस्तु में अदम्य प्राण-शक्ति पाई जाती है। राजनीतिक बंधन की सहज शक्ति आश्चर्यजनक होती है (302A) और यह बंधन उस समय भी नहीं टूटता जब सच्ची राजनीति-कला अपना एकता और समन्वय का कार्य बढ़ कर देती है। अगर हमारे पय-प्रदर्शन के लिए सच्चे राजमंस के जीवित मन की जगह कठोर विधि-विधान ही रहे, सब भी हमारा राज्य जीवित रह सकता है और हमारे समाज में एकता बनी रह सकती है। राजनीति-कला की दूसरी विशेषता यह है कि उसमें अन्य कलाओं की अपेक्षा इस बात की अधिक संभावना होती है कि कहीं कलाकार अपने असली काम से, अपनी कला की वस्तु के उन्मूलन से हाथ खींचकर व्यक्तिगत लाभ के फेर में ही न पड़ जाए। रोगी की चिकित्सक से रक्षा करने की अपेक्षा इस बात की ज्यादा जरूरत होती है कि प्रजा की शासक से रक्षा की जाए। रक्षा का यह काम विधि ही कर सकती है। आखिरकार, विधि को जन्म देने वाले दो ही तत्व हैं—अनुभव और बुद्धिमान व्यक्ति (300A)। विधि की स्थिति बुद्धिमत्ता के उन्मुख प्रवाह से नीची होती है, फिर भी जिस तरह कोई निष्प्राण पदार्थ किसी संप्राण की प्रतिच्छवि हो सकता है, उसी तरह विधि भी बुद्धिमत्ता की प्रतिच्छवि होती है। आखिर, विधि पर आधारित राज्य आदर्श राज्य की अनुकृति है—यह सोचकर हम उसकी निंदा भले ही कर लें, पर वह किस की अनुकृति है, यह याद आने पर हमें उसे स्वीकृति देनी पड़ेगी।

विधि-राज्य का आधार है—शासन व्यवस्था के प्रति अविश्वास। अनुभव से लोग अच्छी तरह जान गए हैं कि वह क्या करतूतें कर सकती है और उन्होंने संकल्प कर लिया है कि अब उनके काम-काज पर शासन-व्यवस्था का निरपेक्ष नियंत्रण नहीं रहेगा। फलतः, सब लोगों की या केवल धनी-माने लोगों की एक सभा की स्थापना कर दी जाती है जिसमें स्वतंत्र भाता-पिता से उत्पन्न या संपत्ति की आवश्यक योग्यता से संपन्न प्रत्येक व्यक्ति को अपना मत व्यक्त करने की छूट होती है—फिर चाहे उसका व्यवसाय कुछ भी हो और राजनीति के विषय में उसका ज्ञान व अज्ञान कितना ही हो। सभा में गंभीर विचार-विनिमय होते हैं। उसे परामर्श मिलता है कुशल और अकुशल दोनों तरह के लोगों से और उस विचार-विनिमय का परिणाम होता है विधियों का एक सप्रह जिसके आधार पर और जिसके अधीन भविष्य में सरकार को काम करना होता है। अधिक सुरक्षा के लिए यह तय किया गया है कि सरकार का कार्यकाल स्थायी न हो, उसके सदस्य एक-एक साल के लिए नियुक्त किए जाएं और (अगर सभा सब लोगों की सभा हो), तो उन्हें पक्षों के आधार पर नियुक्त किया जाए। जब उनके काम का एक वर्ष समाप्त हो जाए, तब एक परीक्षा-न्यायालय के सामने उनकी पेशी होनी चाहिए। इस न्यायालय के न्यायाधीश या तो धनी समाज में से हो सकते हैं या सारी जनता में से और अगर यह पता लगे कि शासकों ने विधियों का उल्लंघन किया है, तो उन्हें नियमानुसार दंड दिया जाना चाहिए।

विधि-राज्य में विधि की सहिता होती है, मंदिष्ट पदाविधि होती है और अगर पदाधिकारी विधि-महिता का पालन न कर सकें, तो वर्ण के अंत में उन्हें दण्ड का फल भोगना पड़ता है। इन प्रतिबंधों के कारण विधि-राज्य में ज्ञान के उन्मुख प्रिया-वनाप के लिए कोई अवकाश नहीं रहता। विधि-राज्य अपने पदाधिकारियों को जिन मूलों से बांधे रखता है; उन मूलों में ही यह ज्ञान का प्रनिबंध नहीं करता। राजनीति में दार्शनिक बी-सी जिज्ञासा को जो दंड दिया जाता है, उसके द्वारा भी यह ज्ञान का प्रतिबंध करना है। अगर, कोई व्यक्ति इस तरह का विचार करे, तो उसे मोहिष्ठ कहा जाएगा और अगर वह बुरा रहे, तो उस पर मुकदमा चलाया जाएगा और उसे विधि की पूरी बढोरता से दंड दिया जाएगा। और इस कार्यवाही का आधार यह होगा कि उसने नौजवानों को विधि के नियमों के आलोक में नहीं, ज्ञान के आलोक में, राजनीति का व्यवसाय करना सिखाया है और अपने साधियों के ऊपर मनमाना नियंत्रण रखने का पाठ पढ़ाया है। अन्तु, जब प्लेटो ने सौवत्त्रात्मक विधि-राज्य की रीति-नीति के औचित्य के विषय में अपने आपको ही आश्चर्य करने की कोशिस की, तब अंतिम बार फिर उनके मन में अपने गुरु की स्मृति हरी हो आई जिसे मोन के घाट उतार दिया गया था (297—8)।

लोग जिन तरह का व्यवहार अपनी गरवारों के साथ करते हैं, अगर वे आपस में एका करके उमी तरह का व्यवहार नेताओं और विचित्रकों के साथ करने लगे, तो यह बात यही बेहूश लोगों और हो सकता है कि नेता और विचित्रक विद्रोह का बिगुल बना दें। पर, जब विधि-राज्य की स्थापना हो जाए, तो सबसे अच्छा यह रहता है कि लोग उसकी आधारभूत विधि का पालन करें। जब विधि न हो, तब उसके बिना काम करना एक बात है, जब विधि हो, तब उसके विरुद्ध काम करना दूसरी बात। जब पूछा जाए तो यह गमम है कि जब किसी व्यक्ति को विधि से अच्छी किमी पीड़ की जानकारी हो तब वह विधि के विरुद्ध काम करे और इस तरह का काम उन राज्य के सच्चे राजममंश का सा काम होता है जिनमें कोई विधि न हो। पर कोई व्यक्ति स्वार्थवश भी विधि के विरुद्ध काम कर सकता है¹। और इस तरह का काम विधि-पालन के लिए किए जाने वाले काम की तुलना में वही बुरा होता है। विधि के विरुद्ध किया गया कार्य दूसरी तरह का ही होगा—इस बात की सदा आशंका रहती है (300 B) और उन अभिजात-सत्रीय और लोकसत्रीय राज्यों में, जहाँ नागक-श्रेणी में बहुत लोग होते हैं और इसलिए जिनके संबंध में हम कल्पना कर सकते हैं कि वे ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते (इसी अध्याय में पीछे मंड ग), यह निश्चित होता है कि विधि के विरुद्ध किया गया कार्य दूसरे प्रकार का ही होगा। निष्कर्ष यह है कि इस तरह के राज्यों में सबसे अच्छा रास्ता यही होना है कि विधि का निष्ठापूर्वक पालन किया जाए। विधि उस ज्ञान की प्रतिच्छवि होती है जिसे वे कभी पा नहीं सकते, इसलिए वे विधि-शासन के पालन द्वारा सच्चे ज्ञान के शासन के अधिक से अधिक

1. हम अवतरण में विधि के प्रतिरोध की संभावना के साथ उसके पालन के समर्थन का जो संकेत है, उससे अपात्रांजी और ब्रिटो के सर्क की स्मृति हरी हो उठती है (पीछे पृ० 186—188 देखिए)।

निकट पहुँच सकेंगे (300E—301A)। राज्य का यह रूप आवश्यक हो—यह बड़े भारी खेद की बात है। विधि-राज्य आदर्श शासक और राजनीति की आदर्श कला में अविश्वास का परिणाम है। यह तो एक तरह की बिश्वासहीनता है। उसमें सुख नहीं, दुःख ही दुःख है (301 E)। उसमें चिंतन स्वतंत्र नहीं होता, योग्यता की कद्र नहीं होती, अधिकार अपने आसन पर प्रतिष्ठित नहीं होता। पर, वह जीवित रहता है और अगर जीवन सत्य की कसौटी नहीं, तो उसे कम से कम सम्मान पाने का तो अधिकार है ही।

(घ) प्लेटो का राज्य-वर्गीकरण

यहाँ आदर्श और बर्णार्थ की जो तुलना की गई है, उसके फलस्वरूप हम स्वभावतः विभिन्न प्रकार के राज्यों की तुलना और वर्गीकरण पर आ जाते हैं। ज्ञान द्वारा शासित राज्य और विधियों द्वारा शासित राज्यों का भेद ; जिन विधि-राज्यों में विधि का पालन होता है और जिनमें उसका उत्पन्न होना है, उनका भेद ; स्वयं इनमें संविधानों के एक विशेष वर्गीकरण का संकेत मिलता है। एक तो शुद्ध राजन्यायवादी राज्य होता है जिसमें विवेक-सिद्धांत की प्रधानता होती है, और जो बंधनित होने के कारण नम्य (flexible) होता है। कुछ विधि-राज्य होते हैं जिनमें विवेक-सिद्धांत की प्रधानता होती है पर जिनका यह सिद्धांत विधि पर आधारित और इसीलिए कठोर (rigid) होता है। और कुछ ऐसे भी राज्य होते हैं जिनमें कोई सिद्धांत नहीं होता और जिनमें नम्यता पाई जाती है—ऐसी नम्यता जिनका अर्थ होता है अस्थिरता¹। प्लेटो ने पहले और दूसरे वर्ग के संविधानों में जो भेद किया है, वह रूप की दृष्टि से तो उस भेद के समान है जो हम अब नम्य और अनम्य संविधानों (flexible and rigid constitutions) में करते हैं पर मूलतः उस भेद से भिन्न है। जब संविधान जनता या जनता के प्रतिनिधियों के मत द्वारा तुरंत बदला जा सके, तो हम उसे नम्य कहते हैं और जब स्थिति इससे उल्टी हो, तब हम अनम्यता की बात करते हैं। हमारे लिए नम्यता का अन्विष्टार्थ यह है कि राज्य का संविधान अपने सदस्यों की इच्छा के आगे तुरंत झुक जाता हो, और हमें यह चीज वांछनीय इसलिए लगती है कि ऐसा न होने पर अनिरोध और अराजकता का पहरा रहना है। प्लेटो के लिए नम्यता का मतलब यह था कि जिस मामले पर विचार किया जा रहा

1. कैंपबेल (प्रस्तावना, पृ० XVIII) ने श्रिटिआस के तर्कों से तुलना की है, पर उसकी तुलना में शायद कल्पना का पुट अधिक है। श्रिटिआस में सबसे पहले प्राचीन एथेंस का वर्णन है जो पहले वर्ग के अनुरूप है : इसके बाद प्राचीन एटलांटिस के उस युग का वर्णन है जिसमें विधि का सम्मान होता था और यह वर्णन दूसरे वर्ग के अनुरूप है ; और अंत में जैसे ही प्लेटो ने एटलांटिस के विधिविहीन युग का वर्णन आरंभ किया है, और जो तीसरी धेनी के अनुरूप होता, वही संवाद समाप्त हो गया है।

हो या जिस चरित्र के बारे में निर्णय हो रहा हो उसकी बारीकियों के प्रति सरकार तुरंत ध्यान दे और यह उसे इसलिए बाछनीय लगता था कि ऐसा न होने पर बटोरता-पूर्वक विधि के उपयोग का खतरा रहता था। भेद की इन बारीकियों के प्रति किसी सरकार की ठीक-ठीक प्रतिक्रिया क्या है—यह निश्चय-पूर्वक जानने के लिए वह यहाँ तक मानने को तैयार था कि नागरिकों की इच्छा के प्रति किसी तरह की प्रतिक्रिया की कोई आवश्यकता नहीं है। इस तरह हमारे अर्थ में नम्यता का उत्सर्ग करके उसने अपने अर्थ में नम्यता की सिद्धि की। जनता के नियंत्रण से मुक्त जिस शासन-प्रणाली की उसने पंरखी की है, वह शासन-प्रणाली हमारे मत से अनम्य है : जिस विधि-राज्य को सहन करने के लिए वह तैयार हो गया है, वह विधि-राज्य विधि द्वारा और विधि का निर्माण करने वाली सभा द्वारा नियमित होने के कारण हमारे नम्यता-विषयक विचार के अधिक निबट है।

पॉलिटिक्स में इस अव्यक्त वर्गीकरण के अतिरिक्त एक व्यक्त और विस्तृत वर्गीकरण भी दिया गया है। सोफिस्टों के राज्य-सिद्धांत में जो तत्त्व पाए जाते थे, उनमें एक सबसे महत्वपूर्ण तत्त्व था—राज्यों का वर्गीकरण। पैसे से शिक्षक होने के कारण उनमें वर्गीकरण के प्रति कुछ-कुछ पॉजिटिव-प्रति सहजवृत्ति पाई जाती थी। उदाहरण के लिए जिन विभिन्न प्रकार के राज्यों का एक ही नाम के अंतर्गत बोध होता था, उनमें भेद करने के लिए प्रोटिकस की पद्धति का आसानी से प्रयोग हो सकता था क्योंकि इस पद्धति में पर्यायों के भेद पर जोर दिया जाता था। वर्गीकरण की दिशा में पहला प्रयत्न, जिसकी प्रेरणा शायद सोफिस्टों से मिली थी, हेरोडोटस के एक प्रतिष्ठ अवतरण में देखा जा सकता है। इस अवतरण में फारस के अमीर-उमरा राजतंत्र, अभिजात-तंत्र और लोकतंत्र के गुणों की तुलना करते दिखाए गए हैं और उनका निष्कर्ष यह है कि सबसे ऐसे दोष हैं जिनके फलस्वरूप हर स्थिति में अतः निरकुश-तंत्र की ही स्थापना होती है। लोकतंत्र का जो सर्वथेष्ठ रूप है, उसमें उसका अभिप्राय है—विधि के सम्मुख समानता, निर्वाचित और उत्तरदायी कार्याग (executive), और लोगो द्वारा विचार-विनिमय की शक्ति के प्रयोग का अधिकार। पर, भोग यह नहीं जानते कि क्या ठीक और उपयुक्त है क्योंकि उन्हें कभी यह सिखाया ही नहीं गया। वे अपनी अज्ञानजन्य सनक के कारण धुरे से धुरे निरकुश शासक हो सकते हैं ; और उनकी अयोग्यता के कारण शासन-व्यवस्था में विकार आ जाता है। इसका परिणाम होता है लोकनायक के नेतृत्व में जन-विद्रोह। फिर वह निरकुश शासक बग बैठता है। अभिजात-तंत्र का अभिप्राय यह होता है कि शासन-व्यवस्था में ऐसे लोगों की सख्या अधिक है जिनका कुलीन दम में जन्म हुआ हो और जिनका शासन-पोषण भी ठाठ-बाट से हुआ हो ; पर अभिजात लोग अज्ञान पर जान देते हैं और उनमें आसानी से भगड़े धुरु हो जाते हैं जो गृह-युद्ध का रूज घारण कर लेते हैं जिसकी परिणति निरकुश-तंत्र में होती है। फिर राजतंत्र के अच्छे से अच्छे रूप में उभरा अभिप्राय यह होना है कि समूचे राज्य के कल्याण का उचित ध्यान रखा जाए और विदेश-नीति का योग्यतापूर्वक संचालन किया जाए ; पर यह हो सकता है कि राजा को सत्ता का बधा चढ़ जाए। वह उदत

यन जाता है तथा गुणी से ईर्ष्या करने लगता है और निरंकुश सामक का रूप धारण कर लेता है। इस प्रकार, जहाँ हेरोटोटम ने मारे भविष्यों की निंदा की है, वहाँ एथेंस के बक्ताओं ने सोक्रेट्स की मराहटा की है और दोष भविष्यों की निंदा। सोक्रेट्स समानता का शासन है और उसमें निर्व्यभिचर विधि की प्रतिष्ठा होती है। उसमें सब बर्गों को पालन मिलती है, पर किसी के साथ पक्षपात नहीं होता। अन्य मारे भविष्यों का अर्थ है किसी एक वर्ग का शासन और उनका आधार होता है विशेषाधिकार (privilege)²। सोक्रेट्स के इस गुण-गान के उत्तर में कुछ सौविम्यता ने निरंकुश-तंत्र की सराहना की। उसे उन्होंने ऐसा सामन बताया जो भगवान के शासन के प्रवृत्त मित्रों के समान अनुरूप होता है। साक्रेटीज की शिक्षा सोक्रेट्स के प्रतिपादकों के विरुद्ध तो थी ही, वह निरंकुश-तंत्र के प्रतिपादकों के भी विरुद्ध थी। हम देख चुके हैं कि उसका महान् मित्रान वह था कि शासन पर कला है और उसके लिए ऐसे ज्ञान की जरूरत होती है जो सोक्रेट्स में नहीं मिल सकता क्योंकि उसमें समा भी अयोग्य होती है और पदाधिकारी भी। साथ ही शासन में लोकमन के प्रति एक ऐसे निःस्वार्थ भाव की अपेक्षा होती है, जो निरंकुश सामक में कभी प्रकट नहीं हो सकता। इस तरह, राज्यों के वर्गीकरण का एक आधार यह हो सकता है कि उनके शासन कौनसे हैं—निःस्वार्थ और बुद्धिमान या स्वार्थी और बुद्धिहीन। पर, जेनोफॉन ने साक्रेटीज के वर्गीकरण को जिन रूप में प्रस्तुत किया है, वह न तो उतना व्यवस्थित है, न सरल। जेनोफॉन का कहना है कि साक्रेटीज ने पहले तो राज्यों के तीन मुख्य भेद किए—राजतंत्र, अभिजात-तंत्र और सोक्रेट्स और फिर उसने पहले दो के अष्टे और बुरे के आधार पर दो-ओ उपभेद किए। निरंकुश-तंत्र से ठेक राजतंत्र के भेद की उसने दो बसोटियाँ मानी और वे ये कि राजतंत्र में विधि के प्रति सम्मान होता है और प्रजा की सहमति रहती है³। उसने ठेक अभिजात-तंत्र का अल्पतंत्र में भेद किया, पर इन भेद का आधार कुछ भिन्न था—अभिजात-तंत्र में योग्यता का आदर होता है पर अल्पतंत्र में सिर्फ धन-संपदा का। सोक्रेट्स की उसने (इसका उसने सिर्फ एक भेद माना है और उसे बुरा बताया है) इन आधार पर निंदा की कि उसमें ज्ञान के अभाव के दर्शन होते हैं। इस तरह, हम पाँच भविष्यन मिलते हैं—राजतंत्र और अभिजात-तंत्र—अष्टे ; दो तीन—निरंकुश-तंत्र, अल्पतंत्र और सोक्रेट्स—बुरे।

पॉलिटिकस में भविष्यों के वर्गीकरण की दो विस्तृत योजनाएँ दी गई हैं। हम देख ही चुके हैं कि इनमें से पहली योजना आनुपगतिक है और उसमें प्लेटो के अपने दृष्टिकोण को नहीं, बल्कि तत्कालीन सिद्धांत की अभिव्यक्ति हुई है⁴। इस

1. III. 80—2.

2. एथेनागोरस ने सिराक्यूज में जो भाषण दिया था, उसमें उसने यही दिया ग्रहण की थी। थ्यूसीडाइडस ने इस भाषण का विवरण दिया है और इसकी ऊपर (पीछे पृ० 226) चर्चा की गई है।

3. जेनोफॉन, मेमोराबिलिया, IV. 6, 12 ; पर अगला नोट देखिए।

4. प्लेटो ने जिन पाँच प्रकारों का उल्लेख किया है, उनकी संख्या (712 C) में भी चर्चा की गई है और वहाँ उन्हें सामान्य रूप से स्वीकृत (714 B) कहा

वर्गीकरण के मूल में संख्या की कसौटी है और इसके आधार पर हमें तीन प्रकार के शासन उपलब्ध होते हैं—एक व्यक्ति का शासन, कुछ व्यक्तियों का शासन, बहुतों का शासन और इस शासन के अनिवार्य या सहज स्वरूप के आधार पर और इसके विधिक और अधिविधिक स्वरूप के आधार पर पहले दोनो प्रकारों के (तीसरे प्रकार के नहीं) दो-दो भेद और कर दिए गए हैं (291)। अस्तु, इस योजना में पाँच सविधान हैं—राजतन्त्र, निरकुश-तन्त्र, अभिजाति-तन्त्र, अल्पतन्त्र और लोकतन्त्र। दूसरी योजना (302 C—303 A) में जो प्लेटो की अपनी योजना है, सात प्रकार के सविधानों का उल्लेख किया गया है। प्लेटो ने राजतन्त्र का एक नया रूप माना उस राजमर्मज्ञ का शासन और जोड़ दिया है जो ज्ञान के सहारे राजपाज करता है; और इस प्रकार उसने एक व्यक्ति के शासन के तीन रूप माने हैं—आदर्श राजतन्त्र, बंध राजतन्त्र और निरकुश-तन्त्र। फिर, जिस लोकतन्त्र का पहली योजना में केवल एक ही प्रकार था, अब उसी लोकतन्त्र के दो भेद कर दिए गए हैं—बंध लोकतन्त्र और स्वच्छ (या चरम) लोकतन्त्र। जिन कसौटियों के आधार पर यह वर्गीकरण किया गया है, वे कसौटियाँ हैं—संख्या की, ज्ञान की और विधि के प्रति असम्मान की। इनमें से ज्ञान की कसौटी आदर्श राजतन्त्र को अन्य सारे सविधानों से पृथक् करती है और उसे विद्विष्ट वर्ग का रूप देती है; और विधि के प्रति सम्मान और असम्मान की कसौटी के आधार पर संख्या की कसौटी द्वारा निर्दिष्ट तीनों सविधानों के अच्छे और बुरे रूपों का निर्णय होता है। सहस्रति की कसौटी के बारे में कुछ नहीं कहा गया है, पर उसे विधि की कसौटी में निहित समझा जा सकता है; सामाजिक तत्त्वों के बारे में भी कुछ नहीं कहा गया—जैसे, संपत्ति-योग्यता के होने या न होने के बारे में पहली योजना में उल्लेख जरूर है, कसौटी को रूप में उपयोग भले ही न हुआ हो। अगर हम पूर्ण राज्य या निरपेक्ष राजतन्त्र को छोड़ दें “मानो वह देवता हो”—अगर हम आदर्श को छोड़ दें—हालांकि हमारा मानक अब भी वही है, और अपना ध्यान वास्तविक पर ही केंद्रित करें, तो हमें विद्यमान राज्यों के दो बड़े भेद प्राप्त होंगे—विधि-राज्य और स्वच्छ राज्य। कुछ राज्य ऐसे होते हैं जिनमें विधि का पालन होता है और इसलिए जो द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के रूप में पूर्ण ज्ञान वाले राज्य के निकट होते हैं और कुछ ऐसे राज्य होते हैं जिनमें विधि का पालन नहीं होता और इसलिए जो आदर्श मानक से दुगुनी दूरी पर रह जाते हैं। संख्या-सिद्धांत के अनुसार और इस आधार पर कि शासक एक है, कुछ हैं या बहुत, इनका और उपविभाजन हो सकता है। इस प्रकार हमें निम्नलिखित योजना प्राप्त होती है:

गया है। प्रसंगवश यहाँ यह भी कहा जा सकता है कि जेनोफॉन के मत से साक्रेटीज ने सविधानों के जो जो भेद किए हैं, वे भेद उनके अनुरूप हैं। पर, इस तर्क का उद्देश्य यह विश्वास जगाना नहीं है कि सविधान के इन भेदों का जन्मदाता साक्रेटीज था; इसका उद्देश्य तो यह बताना है कि जेनोफॉन ने प्रचलित धारणाओं का अपने गुरु पर आरोप कर दिया था और यह बहुत संभव है (पीछे पृ० 142)।

I

(किसी भी तरह की योजना से ऊपर और अतीत, विधि की बाधा से मुक्त, पूर्ण ज्ञान का पूर्ण राज्य—रिपब्लिक का आदर्श राज्य) ।

विधि-राज्य जो विधि में निहित ज्ञान द्वारा सञ्चालित होते हैं और निष्ठापूर्वक विधि के अनुसार आचरण करते हैं :

- (i) एक व्यक्ति का शासन या (आदर्श के विपरीत) सांविधानिक राजतन्त्र ।
- (ii) थोड़े व्यक्तियों का शासन या भी अभिजात-तन्त्र ।
- (iii) बहूतों का शासन या सभ्य और सांविधानिक लोकतन्त्र ।

II

जिस विधि में राज्यों का पथ प्रदर्शन करने वाला ज्ञान व्यक्त हो, उन विधि की अवज्ञा करने वाले स्वेच्छ राज्य :

- (i) एक व्यक्ति का शासन या निरबुद्ध-तन्त्र ।
- (ii) कुछ व्यक्तियों का शासन या अल्पतन्त्र ।
- (iii) बहूतों का शासन या चरम लोकतन्त्र ।

इस प्रकार, जो छह सांविधान उभर कर सामने आते हैं उनमें प्लेटो ने राजतन्त्र को सबसे पहले और निरबुद्ध-तन्त्र को सबसे अंत में रखा है । एक व्यक्ति का शासन अच्छे और बुरे दोनों के लिए सबसे सबल होता है क्योंकि सत्ता अराजक रूप से एक व्यक्ति के हाथों में केंद्रित हो जाती है । इसके विपरीत बहूतों का शासन सबसे कमजोर होता है—अवगुण की दृष्टि से भी और सद्गुण की दृष्टि से भी क्योंकि सत्ता अनंत रूप से विलीन सत्ताओं में विभक्त रहती है ; और इसके फलस्वरूप जहाँ प्लेटो ने स्वेच्छ राज्यों में चरम लोकतन्त्र को सबसे पहला और सबसे अच्छा राज्य माना है, वहाँ उसने विधि-राज्यों में सांविधानिक लोकतन्त्र को तीसरा और सबसे बुरा राज्य माना है¹ ।

यहाँ जो वर्गीकरण प्रस्तुत किया गया है और जिस मूल्य-क्रम का संकेत किया गया है, उससे ऐसा लगता है कि प्लेटो के राजनीतिक दृष्टिकोण में परिवर्तन हो गया था और यह परिवर्तन पॉलिटिक्स के सामान्य स्वर में भी प्रकट हुआ । इसमें यथार्थवाद का पुट रिपब्लिक की अपेक्षा अधिक है । आदर्शवाद का लोप नहीं हुआ है, पर उसका वस्तु-जगत् की राजनीति के अधिक यथार्थपरक बोध के साथ और द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में जो सद्गुण पाया जाता है, उसकी नई स्वीकृति के साथ सह-अस्तित्व है । आदर्श अब भी मानक है, पर अब वह एक दाहक ज्वाला नहीं रह गया

1. स्पष्ट है कि इस प्रश्नपर और वर्गीकरण के शारे विषय पर पॉलिटिक्स का पॉलिटिक्स से बहुत साम्य है । पर, पॉलिटिक्स पर पॉलिटिक्स के ऋण के विषय में पहले ही जोर दिया जा चुका है ।

है। अरतु, पॉलिटिक्स में राज्यों का जो वर्गीकरण दिया गया है, वह रिपब्लिक के वर्गीकरण से बिल्कुल भिन्न है। पॉलिटिक्स में लोकतंत्र को, उसके दोनों रूपों को, अल्पतंत्र से ऊपर रखा गया है जब कि रिपब्लिक में अल्पतंत्र को लोकतंत्र से ऊपर रखा गया था और यह महत्वपूर्ण परिवर्तन है। उन दिनों की याद अब भी हरी है जब लोकतंत्री राज्य ने ज्ञान के मसीहा को मोत के घाट उतारा था, पर उस याद में अब उतनी चुभन नहीं रही है जितनी गॉजियाज और रिपब्लिक के दिनों में थी और इसके फलस्वरूप ही, लोकतंत्र के बारे में जो फैसला किया गया है, उसमें भी पहले से कम फटोरता है। पहले प्लेटो ने इस राज्य की निंदा की थी और इसके स्वरूप को ही इसलिए अभ्यासपूर्ण ठहराया था कि उसमें विधिष्ट कर्म के संपादन के सिद्धांत का निषेध था, पर अब उसके निर्णय में पुराने स्वर को कोई भूँज नहीं है। विधि अनुभव का फल है, यह ज्ञान का आविष्कार है—इस रूप में विधि का महत्व समझ कर प्लेटो ने लोकतंत्र का भी महत्व समझा है जो विधि-शासन पर आधारित होता है और हम देखेंगे कि जहाँ सॉफ़ में पॉलिटिक्स के अनेक सकेतों का विस्तार किया गया है, वहाँ प्लेटो ने वैध राजतंत्र और वैध लोकतंत्र के संयोग की परीची की है और इस संयोग को स्वयं आदर्श राज्य के संविधान से दूसरे क्रम पर प्रतिष्ठित किया है¹।



-
1. प्लेटो ने अपने सातवें पत्र में कहा है कि शुरू-शुरू में, सॉक्रेटीज की मृत्यु के आघात से पहले, उसका विचार लोकतंत्री एथेंस के राजनीतिक जीवन में उतरने का था और संभव है कि पॉलिटिक्स के दृष्टिकोण में उन्ही आरम्भिक विचारों की ओर वापस लौटने का सकेत हो। हम यह भी याद रखें कि चौथी सदी के बीच में एथेंनी लोकतंत्र की नई जिंदगी मिल चुकी थी और हो सकता है उस समय उसका जो रूप था, वह प्लेटो को उस पुराने लोकतंत्र से बिल्कुल भिन्न लगा हो जिसकी उसने गर्हणा की थी।



लॉज और उसका राज्य-सिद्धांत

- (क) लॉज का उद्भव और स्वरूप
- (ख) लॉज का सिद्धांत—आत्म-संयम
- (ग) शांति और युद्ध
- (घ) विधि का स्वरूप
- (ङ) इतिहास के सबक

लॉज और उसका राज्य-सिद्धांत

(क) लॉज का उद्भव और स्वरूप

प्राचीन जनश्रुति के अनुसार लॉज प्लेटो की मृत्यु के बाद प्रकाशित रचना है जिसे प्लेटो के एक शिष्य और मित्र, ओपमवासो फिलिप, ने प्लेटो की मृत्यु (ई० पू० 347) के एक वर्ष के भीतर ही प्रकाशित किया था। लॉज में कहीं-कहीं गृहला की बड़ियाँ सुप्त प्रतीत होती हैं और कुछ अमंगलियाँ भी पाई जाती हैं—उसका यही कारण है कि जिस समय प्लेटो की मृत्यु हुई, उस समय यह रचना अधूरी थी और उसके संपादक ने इनके निराकरण की कोशिश नहीं की। प्लेटो के सातवें पत्र से ज्ञात होता है कि ई० पू० 361 में वह बनिष्ठ डायोनोसियस के साथ उपयुक्त प्रस्तावनाओं के अध्ययन में लगा हुआ था जिन्हें विधियाँ में जोड़ा जा सके। और ही सकता है कि उसे लॉज की योजना इसी काल में सूची हो। इसका रचना-काल उसके जीवन का अंतिम दशक माना जा सकता है जब उसकी आयु सत्तर वर्ष से भी अधिक हो गई थी¹। लॉज की बहुत-भारी भाँति ऐसी है जिनपर बुढ़ापे की स्पष्ट छाप है। रोससपीयर के अंतिम नाटक टेम्पेस्ट के प्रोस्पेरो की भाँति जब वह अपने जादुई डहे को तोड़ देता है और अपनी किताब समुद्र में डुबो देता है, प्लेटो भी यह समझने लग गया है कि "इस तीन दिन के तमाशे में अभिनय करने वाले लोग भी सपनों की तरह अस्तित्व होते हैं" और "मनुष्य का स्वरूप ही ऐसा है कि वह ईश्वर के हाथ की बठपुतली है और सब पूछा जाए तो यही उसका सबसे अच्छा रूप है" (803 C)। अब वह समझने लगा है कि ईश्वर ही सब कुछ है, आदमी कुछ नहीं; पर धार्मिक सत्य की इस गहनतर अनुभूति के साथ ही उसमें कुछ कठोरता भी आ गई है और लॉज के अंतिम

1. खंड I (638 B) में प्लेटो ने किओस द्वीप पर—जिसने ई० पू० 364 में और फिर ई० पू० 363 में विद्रोह का झंडा उठाया था—एथेनी विजय की ओर संकेत किया है। सोक्रो एपिजेफिरो के प्रति सिराक्यूज का जो वर्ताव रहा रहा था, प्लेटो ने उसका भी उल्लेख किया है। डायोनोसियस ने सिराक्यूज से अपने देश-निकाले की अवधि (ई० पू० 356—ई० पू० 346 तक) में लोकी में जिस निरंकुशता से शासन किया था, यह उसका भी हवाला हो सकता है। निष्कर्ष यह है कि खंड I की रचना ई० पू० 363 के पश्चात्, संभवतः ई० पू० 356 के भी पश्चात् हुई थी।

खंडों में हम बदमिजाज और वृद्ध व्यक्ति की अस्फुट वाणी सुन सकते हैं। सैली में और विषय-वस्तु में भी लेखक की दबती वायु का आभास मिलता है। इस रचना में कुछ प्रगल्भता-सी है : भूलने की प्रवृत्ति बढ़ती हुई प्रतीत होती है जिसके कारण पुनरावृत्ति और कहीं-कहीं असंगति-दोष आ गया है ; कलात्मक शक्ति घट गई है। प्लेटो ने संवाद के रूप की तो रक्षा की, पर वह उसकी आत्मा को अधुण्य नहीं रख सका और सच पूछा जाए तो लॉज दो धीर, और सामान्य रूप से विनम्र, श्रोताओं के सम्मुख जिनमें एक श्रीट का निवासी है और दूसरा स्पार्टा का, एक एथेनी अजनबी का एकासाप है। यह रचना किस आधार पर लिखी गई है, इसका पता लगाना या उसके विभिन्न भागों का परस्पर संबंध जोड़ना मुश्किल है, पर यहाँ हमें यह याद रखना होगा कि प्लेटो का विश्वास था कि “जिस दिशा में तर्क ले जाए” संवाद की भी उसी दिशा में मुड़ जाना चाहिए और अपने इसी विश्वास के कारण उसने किसी स्पष्ट तर्कसम्मत योजना के अनुरूप पुस्तक लिखने की चिन्ता कभी नहीं की। पहले चार खंड प्रस्तावना के रूप में हैं। इन चार खंडों के दो भाग हो जाते हैं जिनका आपस में कोई संबंध नहीं है। पहले दो खंडों में संगीत, नृश्य और नविरा का तथा शिक्षा-क्रम में उनके स्थान का विवेचन है। तीसरे खंड में सामान्य रूप से राज्यों के ऐतिहासिक विकास पर विचार किया गया है। चौथे खंड में राजनीति की भूमिका है या उसके सामान्य सिद्धांतों का निरूपण। आगे के चार खंडों में संविधान के निर्माण का वर्णन है (इसमें शिक्षा-व्यवस्था और सामाजिक संबंधों का भी विवेचन है)। इस संविधान का आधार विधि को होना है और उत्कर्ष की दृष्टि से इसे रिपब्लिक में वर्णित राज्य से दूसरे क्रम पर आना है। आगे के मुख्य भाग (खंड IX—XI) में एक विधि-संहिता दी हुई है और कुछ दृष्टियों से उसे संवाद का सार कहा जा सकता है। नवी पुस्तक में दंड-संहिता (criminal code) और ग्यारहवीं में व्यवहार-संहिता (civil code) है और उन दोनों के बीच में धार्मिक विधि-संहिता है जिसमें प्लेटो ने

1. लॉज की शब्दावली और शैली दोनों ही पूर्ववर्ती संवादों से भिन्न हैं। इसके कारण कुछ लोगों ने लॉज को किसी और की रचना माना है, पर उनका दृष्टिकोण मान्य नहीं हो सका है। कुछ विद्वानों का यह भी विचार है कि लॉज का मुख्य अंश तो प्लेटो की ही रचना है, पर उसमें बाद के प्रक्षिप्त अंश बहुत सारे हैं और इन विद्वानों ने दूध को दूध और पानी को पानी करने की कोशिश की है। इस तरह का प्रयत्न न तो आवश्यक है और न वह सफल रहा है। जर्मन विद्वानों ने प्राचीन कास की रचनाओं को मूल पाठ और प्रक्षिप्त में विभक्त करने की जो सतत प्रवृत्ति पाई जाती है—यह उसका ही एक उदाहरण है।
2. इसके साथ ही रिपब्लिक तथा लॉज में एक अंतर देखा जा सकता है। रिपब्लिक में तर्क मार्ग से भटक सकता है पर वह रहता पहुँच के भीतर ही है और अगर तत्परता तथा दृढ़ता से काम लिया जाए तो उसके विहार का अंत कर उसे सही रास्ते पर लौटाया जा सकता है। लॉज में तर्क भटकता-भटकता बड़ी दूर चला जाता है और जब प्लेटो को अचानक ही इसका ज्ञान होता है, तब वह उसे चक्करदार रास्तों से वापस लाने की कोशिश करता है। “तर्क की लगाम बराबर खींचते रहना चाहिए। उसे भागने नहीं देना चाहिए; बल्कि उसकी लगाम कसे रखनी चाहिए” (701 C)।

सच्चे धार्मिक विश्वास के सिद्धांतों का विवेचन किया है और अपथर्म (heresy) के अपराध के लिए दंड निश्चित किए हैं। अतिम खड्ड उपसंहार माना जा सकता है। इसमें नई संस्थाओं पर इस ढंग से विचार आरंभ किया गया है कि सगता है मानो यह खंड परवर्ती चिंतन का परिणाम हो और इसे बाद में सिला गया हो ; और प्लेटो की हम घोषणा के बावजूद कि यह ऐसे राज्य के बारे में विचार कर रहा है जो आदर्श से हल्का और नीचा पड़ता है, सवाद के स्वर में रिपब्लिक के आदर्शवाद की गूंज है। मूल मिलाकर सवाद ज्यों-ज्यों आगे बढ़ता है, वह सक्ति अर्जित करता जाता है (हालांकि यह सक्ति सवाद के रूप में नहीं है) और साँझ के अतिम चार खड्ड न केवल साँझ के ही सर्वश्रेष्ठ अंग हैं, बल्कि वे प्लेटो की संपूर्ण साहित्य-संपदा के सर्वश्रेष्ठ अंशों में से हैं। उसका कवि और दार्शनिक का रूप कम, विधिवाद और मसीहा का रूप अधिक प्रकट होता है। विधिवाद के रूप में उसने, वैयथ की भांति, यूनानी विधि को व्यवस्थित रूप ही नहीं दिया है, बल्कि उसने अपनी प्रस्तावना में उन मूल मित्रातों की भी व्याख्या की है जिन पर उसकी महिमा आधारित है। मसीहा के रूप में हमें खड्ड में उसका तर्क इतना ऊँचा उठ गया है कि वह प्रायः सबने बड़े हिंसा मसीहा के समकक्ष पहुँच गया है। जब हम साँझ पढ़ना आरंभ करते हैं, तब हम अपने आपसे कहते हैं जिस प्लेटो से हम परिचित हैं वह उसने किन्ना भिन्न है, पर जब हम उसे समाप्त करते हैं, तब हम यही कहते हैं, “इसमें भी प्लेटो ही मुखरित हुआ है और अगर तीस साल पहले उनके पास यह मामला होती, तो वह क्या न कर डालता”¹।

जब प्लेटो ने साँझ की रचना आरंभ की, तब तक उसके विचारों में आधार-भूत परिवर्तन हो चुका था और इसका आभास हमें सवाद के शीर्षक से ही मिल जाता है। अब तक प्लेटो का विश्वास ऐसी वैयक्तिक बुद्धि के उन्मुखत शासन में था जिसे अपने कार्य का उचित प्रतिक्षण मिला हो, पर जो विधियों की मर्यादा से स्वतंत्र सत्ता का उपयोग करती हो। रिपब्लिक में जिस पद्धति का प्रतिपादन किया गया था और अज्ञातमी में जिस पद्धति का अनुसरण किया जाता था, उसे आशा थी कि उस पद्धति के अनुसार वह इस प्रकार की बुद्धि को प्रतिक्षण दे सकेगा। सिरावयूज में

1. साँझ के जो दोष हैं, वे मुझे अधिकतर साहित्यिक रूप के दोष लगते हैं। प्रस्ती वर्ष की आयु में जिन सामग्री के आधार पर प्लेटो ने एक ऐसी कृति की रचना की है जो पहले-पहल साधारण लगती है, उसी सामग्री के आधार पर वह पचास वर्ष की आयु में एक महानुग्रह का प्रणयन करता। मैं कोस्टेन्टाइन रिटर के इस कथन से सहमत हूँ (उसने अपने ये विचार प्लेटोस गेसेट्ट नामक ग्रंथ में व्यक्त किए हैं जिसमें उसने साँझ का सार भी दिया है और उसकी टीका भी दी है) : “मुझे यह यह कहने में रती मरसकोष नहीं है कि रिपब्लिक के साथ ही यह ग्रंथ भी प्राचीन हेलास की संस्कृति के सबसे गौरवपूर्ण स्मारकों में से है और मेरा जिन श्रेष्ठ और सराहनीय ग्रंथों से परिचय है, उन्हीं में से यह भी एक है” (प्रस्तावना, पृ० V)। मैं यहाँ यह और कह दूँ कि जहाँ तक मानव-प्रकृति और मानव-संस्थाओं से सबद्ध ज्ञान-संपदा का और यथार्थ जीवन के क्षेत्र में सिद्धांतों के विस्तृत प्रयोग का प्रश्न है, वहाँ तक साँझ ने रिपब्लिक को भी मात दे दी है।

उसे लगा था कि मुझे उपयुक्त अवसर मिल गया है। यहाँ वह दिखा सकता था कि दर्शन का मूल्य क्या है और यहाँ एक सरण निरंकुश शासक को दार्शनिक नरेश के रूप में ढाल कर वह यूनान को भुक्ति का भार्य दिखाने का प्रयास करता था। वह सिराक्यूज में असफल हो गया था। पर इससे उसने हिम्मत न हारी और वह दूसरी राह की तलाश में जुट पड़ा। अगर वह ऐसे दार्शनिक शासक को प्रशिक्षित न कर सका, जो विधि के बिना और विधि के बजाए शासन करता, तो क्या यह संभव न था कि वह विधि को ही दार्शनिक आधार पर प्रतिष्ठित कर देता और सभी राज्यों के शासन के लिए एक दार्शनिक संहिता का प्रस्थापन करता? वह अब भी दर्शन का व्यावहारिक उपयोग चाहता था। यह विचार उसे सबसे प्रिय था। अगर दर्शन शासकों का शिक्षक न हो सकता, तो वह कम से कम राज्यों का विधिकर्त्ता तो हो ही सकता था। यह सच है कि वह अपने उत्कृष्टतम वर्तमान से वंचित हो जाता (प्लेटो ने रिपब्लिक का आदर्श कभी नहीं छोड़ा और न उसके हृदय से यह विद्वत्ता ही कभी गयी कि आदर्श राज्य का शासन प्रत्यक्ष और व्यक्तिगत रूप से दार्शनिक के द्वारा होना चाहिए)¹; पर अगर राज्य का शासन निर्व्यक्तिक दार्शनिक विधि-संहिता के माध्यम से दर्शन के द्वारा परोक्ष रीति से हो सकता, तो 'द्वितीय सर्वश्रेष्ठ' राज्य की सिद्धि हो सकती थी। इस तरह के राज्य में भी विधि की व्यवस्था करने के लिए किसी न किसी तरह के व्यक्ति-शासन की जरूरत होगी; और दार्शनिक राजतंत्र के अलावा इसे पाने का एक ही उपाय हो सकता है—राजा-प्रजा; अमीर-गरीब के उन विभिन्न तत्वों का समन्वय या सम्मिश्रण जो वास्तविक घायर्य राज्यों में राजनीतिक सत्ता हथियाने के लिए संघर्ष करते रहते हैं। यह विकल्प अन्य सारे विकल्पों को पीछे छोड़ देता है। अस्तु, प्लेटो के जीवन के उत्तरकाल का प्रमुख राजनीतिक विचार है—मिश्रित संविधान से युक्त विधि-राज्य। वह मानो विचार और वास्तविकता के बीच की चीज है; वह उप-आदर्श राज्य है जो वास्तविक जीवन की परिस्थितियों के इतने निकट है कि अविलंब वास्तविक जीवन में खप सकता है। हम यह भी देख सकते हैं कि यह मूल विधि के शासन के सामान्य यूनानी विचार की दिशा में वापस लौटना है—उस विचार की

1. उसने आदर्श को कभी नहीं छोड़ा, पर उसने उसकी सिद्धि की आशा छोड़ दी (तुलना कीजिए, 875)। किंतु, लॉज में अनेक बार रिपब्लिक का स्वर गूँज उठता है। दार्शनिक नरेशों के संबंध में उसकी आशा लॉज में भी व्यक्त हुई है (709 E—712 A)। 'किसी संविधान की प्रतिष्ठा जितनी जल्दी और जितनी अच्छी तरह निरंकुश-तंत्र से हो सकती है, उतनी जल्दी और उतनी अच्छी तरह किसी और पद्धति से न तो कभी हुई है और न कभी होगी' (710 B)। फिर, पाँचवें खंड के एक प्रसिद्ध अवतरण (709 B—E; VII, 807 B से तुलना कीजिए) में उसने रिपब्लिक के साम्यवाद को सच्चा आदर्श और लॉज की योजना को उसका स्थानापन्न भर बताया है। इस संबंध में आखिरी बात यह है कि बारहवें खंड के अंत में—और यह हम आगे चल कर देखेंगे—वह रिपब्लिक के सातवें खंड में वर्णित शिक्षा व्यवस्था को ही सच्ची शिक्षा-व्यवस्था मान कर उसकी ओर वापस लौट आता है और दूसरे सर्वश्रेष्ठ आदर्श के बारे में जितना कुछ कहा गया है, उसके बावजूद वह पुराने आदर्श की ओर लौटता प्रतीत होता है।

दिशा में जिनके विरुद्ध स्पेरो प्लेटो ने बड़े तबे अरसे तक विद्रोह किया था। उसके विद्रोह का न्य था—विधि की जगह विधि के निर्माता मन की प्रतिष्ठा और विधि के लिखित अधिनियमों के बजाए उसके मूलवर्त्तों मिद्धांतों की प्रतिष्ठा।

यह बहुत बड़ा परिवर्त्तन है। यह प्लेटो के राजनीति-मिद्धांत की दो अलग-अलग अर्द्धानों में बांट देना है। एक ओर तो रिपब्लिक का सरधार है जो विधि की मेटियों से स्वतंत्र है; दूसरी ओर विधि का सरधार है जो उसका गेवक है और उसे उसका दास तक कहा गया है। पर परिवर्त्तन के बावजूद प्लेटो के इस विचार में सगति बनी रहती है। ये दोनों आदर्श एक-दूसरे के पूरक हैं, विरोधी नहीं। पहला आदर्श सदा ही प्लेटो का निरपेक्ष आदर्श रहा था और अब भी है। दूसरा गौण या सापेक्ष आदर्श है; यह गौण है रिपब्लिक के आदर्श की तुलना में और सापेक्ष है इस दृष्टि से कि उन्ने वास्तविक जीवन की आवश्यकताओं के अनुकूल ढाला गया है। यह बात भी नहीं कि यह परिवर्त्तन आवश्यक या बिना किसी सगत कारणों के हुआ हो। पॉलिटिक्स से पहले ही प्रकट हो गया है कि प्लेटो यह स्वीकार करने के लिए तैयार है कि वास्तविक राज्यों में विधि या होना विधि के न होना से ज्यादा अच्छा है; उससे प्रकट हो गया है कि यह शिक्षा, सामाजिक जीवन और सामन में किसी मनुष्य के विभिन्न तत्वों के सम्मिश्रण का मुख्य-महत्व स्वीकार करने के लिए तैयार है (पीछे अध्याय 12—ए देखिए)। ताने-बाने में एकमूर्तता लाने वाले बनकर भी कला पर आधारित रूपक का पॉलिटिक्स और सॉज दोनों में प्रयोग हुआ है (734)। प्लेटो के राजनीति-मिद्धांत के विकास पर वास्तविक जीवन की जिन घटनाओं का प्रभाव पड़ा था, उनमें मिराक्यूज के इतिहास-प्रवाह का प्रभाव सबसे सशक्त था और पॉलिटिक्स में जिस परिवर्त्तन का संकेत मिलने लगा था, उसे पूरा करने में मिराक्यूज के घटना-क्रम ने मदद दी। प्लेटो के जीवन का वर्णन करते समय हमने देखा है कि जब 357 ई० पू० में हायोने ने हायोनीसियस की देस-निकाला दे दिया था, तब मिराक्यूज में अनेक कठिनाइयाँ और लड़ाई-भगड़े पैदा हो गए थे और प्लेटो उनका बड़ी उत्तुंगता और सजगता के साथ अध्ययन करता रहा था। हायोनीनियम से सावकापडने पर उसे जो कुछ अनुभव हुए उनके कारण यदि निरपेक्ष आदर्श पृष्ठभूमि में रखा गया था तो हायोनीसियम के पतन के बाद उसके दोस्तों की जो मुसीबतें झेलनी पड़ी उनके कारण गौण विचार सामने आ गया था और पत्रों से हमें पता चलता है कि किस प्रकार प्लेटो के विचार मिथिन संविधान और निर्व्यक्तिक विधि-महिता की ओर उन्मुख होने लगे थे (पीछे पृ० 177)।

1. प्लेटो की तरह अरिस्टाटल के भी दो आदर्श थे। उन्ने पॉलिटिक्स के सातवें और आठवें मर्दों में जिस आदर्श राज्य का चित्र खींचा है, उद्देश्य की दृष्टि से वह प्लेटो की रिपब्लिक के अनुरूप है (हालांकि उसकी बहुत-सी बातें सॉज में भी पाई जाती हैं और इससे अरिस्टाटल के आदर्श की गंभीरता का पता चलता है)। चौथे खंड की 'पॉलिटो' या मिथिन संविधान सॉज के मिथित राज्य के अनुरूप है। सत्रहवें अध्याय के अंत में दो गई टिप्पणी में सॉज के प्रति अरिस्टाटल के कृष्ण का दिग्दर्शन कराया गया है।

संज्ञ के जन्म के कारण का पता लगाने की कोशिश करते समय हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि अकादमी विधायकों की पीपिका थी और कुछ हद तक वह विधि का विद्यालय भी जरूर रही होगी। अंतिम चार खंडों में व्यवहार तथा दंड-विधि के जो विस्तृत द्विनियम—यूनान की विधि, विशेष कर एथेंस की विधि पर आधारित अधिनियम—दिए गए हैं उनसे ज्ञात है कि प्लेटो ने यूनानी न्याय-शास्त्र का तकनीकी और व्यवस्थित अध्ययन अवश्य किया होगा। आजकल सामान्यतः यह कह दिया जाता है कि यूनानी कला और दर्शन के क्षेत्र में और रोमी शासन और न्याय-शास्त्र (रोमियों ने इन दोनों को कला का रूप दे दिया था) के क्षेत्र में पारंगत थे। यह सामान्य वक्तव्य यूनानियों की प्रतिभा के साथ न्याय नहीं करता। यूनानी विधि का अधिकांश नष्ट हो चुका है¹। जब भूमध्यसागर की झोली (basin) पर रोम का अधिकार हुआ, तब धीरे-धीरे रोम की विधि भूमध्य सागर के सारे प्रदेश की विधि बन गई, और रोमी विधि अब भी जीवित है। पर रोमी कला और साहित्य की तरह रोमी विधि भी अधिकतर यूनानियों की ही देन थी। प्रकृति की समान विधि के बारे में स्टोइकों के विचार का रोम की प्राकृतिक विधि के विचार पर प्रभाव पड़ा हो—भ्रातृ इतनी ही नहीं है (सर हेनरी मेन ने इस प्रभाव का बहुत बड़ा-बड़ा कर वर्णन किया है)। सच तो यह है कि यूनानियों की जो वास्तविक विधि थी, उसका रोमी विधि पर पाँचवीं सदी से ही प्रभाव पड़ना आरंभ हो गया था। यूनान में विधायकों के युग (प्रायः 600) के बाद से विधि और विधान का विपुल मात्रा में निर्माण हुआ था। नैपोलियन की संहिता की तरह से पुराने राज्यों में कभी-क़़वाद पर उपनिवेशों में प्रायः ही व्यवस्थित विधान का नियमित रूप से निर्माण होता रहता था। जब कभी किसी उपनिवेश की स्थापना होती थी, तब उपनिवेश की स्थापना करने वाला राज्य या उपनिवेश को बसाने वाले लोग सविधान और संहिता का निर्माण करने के लिए अधिकार या विधायी आयोग की नियुक्ति किया करते थे। प्लेटो ने संज्ञ में इसी स्थिति का भावना किया है। उसने कल्पना की है कि नोसस नगर एक उपनिवेश की स्थापना करना चाहता है और फिर बताया है कि उपनिवेश के विधिकार को किन दिशाओं में कार्य करना चाहिए²। यथार्थ जीवन की भाँति काल्पनिक स्थिति में भी हम सविधान-

1. टिबेरियस के समय तक सोगो को सोलोन की विधियों का पता था और उन पर टीका-टिप्पणी होती थी तथा उनका अध्ययन किया जाता था। पुरातत्त्व की खोजों और इन खोजों पर विद्वानों के अध्ययन के फलस्वरूप गत पचास वर्षों में यूनानी विधि का पुनर्निर्माण हो गया है। 1884 में मोर्टोन की विधियों और ग्रीट की परिवार-विधि की खोज से जो अन्तः ईसा से सात सदी पहले की है (किंतु उसके वर्तमान रूप को देखते हुए लगता है कि उसका संशोधन-संपादन ईसा से पाँच सदी पहले हुआ था) यूनानी विधि की यथार्थता प्रमाणित करने में मदद मिली है। इसी बीच पात्रुलिपि-विज्ञान से हमारी जानकारी में निरंतर वृद्धि हो रही है; और प्राचीनी तथा जर्मन विद्वान् (विशेष कर फ्रांसीसी विद्वान्) उपलब्ध सामग्री के आधार पर यूनानी न्याय-शास्त्र के पुनरावेषण में लगे हुए हैं।
2. रिपब्लिक में तो प्लेटो ने पुराने राज्य के आमूल उपचार की परीची की है, पर संज्ञ में एक नए राज्य के लिए उसने मध्यमार्गी और रुढ़ सविधान का सुझाव दिया है। राज्यों के शासकों को दार्शनिक बनाकर और उनके

निर्माण और विधि-निर्माण की प्रक्रियाओं को साथ-साथ चलते देख सकते हैं ; और इनमें मकेल मिलता है कि विचार की आवश्यकता है । सर्वश्रेष्ठ प्रतिपाद के बारे में यूनानी दार्शनिकों का राजनीतिक चिन्तन राजनीतिक चित्रण ही नहीं है, यह वैधिका चिन्तन भी है । जिस समय वे जादू-राज्य की गाँव में हैं, उस समय वे जादू-विधि या प्राकृतिक विधि की सोच में भी हैं । यही वह राजनीति-विज्ञान और न्याय-विज्ञान में कोई भेद नहीं हुआ है । और चूँकि बात ऐसी है, इसलिए निष्कर्ष यह है कि यूनानियों ने राजनीतिक चिन्तन की नींव डालने की प्रक्रिया में विधि-विज्ञान की भी भूमिका रखी ।

सामाजिक जीवन की साम्यवादी व्यवस्था में डाल कर वह वर्तमान राज्यों में व्याप्त परिवर्तन करने की कोशिश नहीं करता ; अपने में पहले के अनेक यूनानियों की भाँति वह तो विधिकार की श्रमिका ही निवाह रहा है । इस अर्थ में भी लॉज का घरातन रिपब्लिक की अपेक्षा भीचा है । उनमें वैसी महत्वाकांक्षा नहीं दिखाई देती । उसमें नई और नम्य परिस्थितियों की डालने की चेष्टा है, पुरानी और अनम्य सामग्री को डालने की नहीं । प्लेटो ने स्पष्ट कर दिया है (736) कि उसने तो कौरी पट्टी पर निखना शुरू किया है और उसके सामने निहित स्वार्यों की भी कोई कठिनाइयाँ नहीं रहती हैं । जब बैथम ने विधिकार के रूप में अपनी सेवाएँ प्रस्तुत की थी, तब उसकी महत्वाकांक्षा प्रबलतर थी (पीछे पृ० 1३, टि०) और उसने पुराने समाजों के लिए भी विधियाँ बनाने का प्रस्ताव किया था ।

(ग) लॉस का सिद्धांत—आत्म-संयम

प्लेटो की तरह हम भी युक्त में प्रस्तावना दे सकते हैं और उसकी प्रस्तावना की भाँति हमारी प्रस्तावना में भी जिस राज्य का हमें वर्णन करना हो उसकी विधियों और सविधान के मूल में निहित सिद्धांतों का आशयान हो सकता है। इन सिद्धांतों का सार एक वाक्य में प्रस्तुत किया जा सकता है—“जब विधिकार विधियों का निर्माण करता है, तब उसके सामने संपूर्ण सद्गुण रहता है, अथ सद्गुण नहीं” (630E)। राज्य और राज्य की विधियाँ नागरिकों के नैतिक उन्नयन के लिए जरूरी होती हैं—एक दृष्टि से नहीं, सभी दृष्टियों से ; क्योंकि यह नहीं माना जा सकता कि जिन लोगों की नागरिक जीवन के संपूर्ण श्रेय के द्वारे में कुछ भी ज्ञान न रहा हो, उनमें सभी सद्गुण का पूर्ण विकास हो सकता था (678 B)। इस तरह, सबसे पहली जरूरत यह है कि विधिकार के सामने पूर्ण सद्गुण की स्पष्ट धारणा हो। हम देख चुके हैं कि रिपब्लिक में सद्गुण को न्याय से अभिन्न माना गया है। न्याय का अर्थ है कर्म का विभेदीकरण ; और रिपब्लिक में कर्म का इतना कठोर भेद किया गया है कि राजनीतिक अथ केवल राजनीतिक काम करता है और अपने सारे सामाजिक अधिकारों से हाथ धो बैठता है ; आर्थिक या सामाजिक अथ केवल आर्थिक काम करता है और सारे राजनीतिक अधिकारों से हाथ धो बैठता है। एक वर्ग सरसकों का है जिनके पास न संपत्ति है और न परिवार लेकिन जिनका शासन पर एकच्छत्र अधिकार है ; दूसरा वर्ग किसानों का है जिनके पास संपत्ति है और औपचारिक जीवन व्यतीत करते हैं पर इन लोगों के पास न तो मताधिकार होता है और न शासन पर उनका किसी तरह का नियंत्रण होता है। रिपब्लिक में न्याय के संग-संग और उसके सगी के रूप में (ज्ञान और विवेक के अतिरिक्त) आत्म-नियंत्रण या संयम के सद्गुण का भी उल्लेख किया गया है। आत्म-नियंत्रण का अभिप्राय है विवेक के चरणों में बुभुक्षा का आत्म-समर्पण और इसीलिए रिपब्लिक में आत्म-नियंत्रण का एक ऐसे सद्गुण के रूप में भावन किया गया है जिसके प्रभाव से बुभुक्षा का प्रतीक उत्पादक-वर्ग, विवेक के प्रतीक शासक-वर्ग के चरणों में, झुक जाता है। इसलिए, जिस तरह वह व्यक्ति-आत्मा में बुभुक्षा-तत्त्व और विवेक-तत्त्व के बीच

की मंटी है, उन्ही तरह वह राज्य के सामाजिक और राजनीतिक अंगों के बीच की कड़ी है। यह विभिन्न तत्त्वों में सामंजस्य की स्थापना करता है और मानव-प्रवृत्ति के ताने-बाने को एक मूल में बाँध देता है। साँख का मुख्य प्रेरणा-स्रोत न्याय की जगह यह सद्गुण हो गया है। ध्व प्लेटों का आदर्श यह हो जाता है कि वह विभिन्न तत्त्वों को सामंजस्यपूर्ण एकात्म में ढाल दे; (और पॉलिटिक्स में इस विचार का पूर्वाभास मिलने लगता है)। यह आदर्श उसका नहीं रह जाता कि एकात्म को विशिष्ट वर्गों के आधार पर राखित किया जाए। अस्तु, जहाँ रिपब्लिक में आत्म-नियंत्रण और दूसरे सभी सद्गुणों को न्याय के अधीन कर दिया गया है, वहाँ साँख में आत्म-नियंत्रण न्याय के सद्गुण समेत सभी सद्गुणों का गिरमौर है और उन्हें पूर्णता प्रदान करता है। (पीप्ले पृ० 230, पार्० टि० 1)।

पहली बात यह है कि ज्ञान आत्म-नियंत्रण पर निर्भर होता है। ज्ञान केवल सामंजस्य की स्थिति में ही अपना काम कर सकता है—चाहे वह हमारे मन में अपना काम करता रहा हो, चाहे राज्य में (889 D)। पर सामंजस्य आत्म-नियंत्रण से पैदा होता है और इसलिए हम कह सकते हैं कि ज्ञान भी जो सामंजस्य का सगो और सहोदर होता है, आत्म-नियंत्रण से ही पैदा होता है। जब ज्ञान का इस प्रकार सामंजस्य से संबंध स्थापित हो जाता है और जब वह इस तरह आत्म-नियंत्रण पर आधारित होता है, तब हम यह आशा कर सकते हैं और हम पाएंगे कि साँख में इस बात का कोई आग्रह नहीं है कि ज्ञान का ही एकांत शासन हो और दार्शनिक नरेश ही गद्दी पर बैठे। पर, केवल ज्ञान ही ऐसा गुण नहीं जो आत्म-नियंत्रण पर निर्भर हो। साह्य और न्याय के सद्गुणों के बारे में भी यही बात सत्य है। कोई भी सद्गुण तब तक सार्थक नहीं होता जब तक कि पहले आत्म-नियंत्रण का सद्गुण न आ जाए। आत्म-नियंत्रण की शक्त तो पहले ही पूरी हो जानी चाहिए बल्कि यह कहा जाए कि वह ज्ञान साह्य और न्याय इन सभी की अनिवार्य पूरक है (696)। वह सारे सद्गुणों की गिरमौर ही नहीं; वह स्वतंत्रता का सार-तत्त्व भी है और इसका कारण यह है कि वह युमुत्ता का विवेक के साथ मुक्त सामंजस्य स्थापित करता है और विवेक-प्रेरित इच्छा के द्वारा जिस दिशा में चाहे, उन्ही दिशा में निर्वाण रूप से प्रवृत्त हो सकता है। मानव स्वतंत्र नर्त्ता तभी होता है जब आत्म-नियंत्रण के प्रभाव में, विवेकसम्मत रीति से वह किसी एक रास्ते की ओर घुने जो उसके विवेक के अनुसार सही हो और सबसे कम स्वतंत्र वह तब होता है जब वह मनमानी करने लगता है, जब हमका अपनी युमुत्ताओं पर नियंत्रण नहीं रहता और वह अपने ही कुरूप अनुराग का शिकार हो जाता है (626 E—628 A; 733 E—734 B)।

1. व्यक्ति में स्वतंत्रता का अभिप्राय है समग्र मानव का, अपने श्रेष्ठान की स्वतंत्रतापूर्वक स्वीकृत इच्छा के अनुसार स्वतंत्र कर्म। राज्य में स्वतंत्रता का अभिप्राय है समग्र राज्य का, अपने श्रेष्ठ प्रतिनिधियों के स्वतंत्रतापूर्वक स्वीकृत निर्णय के अनुसार स्वतंत्र कर्म। मोटेस्क्वो ने कहा है (एस्पिट डेस लोइज XI. 3): “व्यक्ति अपनी इच्छानुसार कार्य कर सके और जो कार्य उसे पसंद न हो, उसके लिए उसे बाध्य न किया जाए—स्वतंत्रता का यही अर्थ है, और कुछ नहीं।”

इन निष्कर्षों के आधार पर कहा जा सकता है कि जो विधिवार राज्य में आत्म-नियंत्रण के पूर्ण सद्गुण के आविर्भाव के लिए अपनी विधियों में सामंजस्य स्थापित करता है, "वह एक साथ तीन साध्यों की सिद्धि करेगा : वह जिस नगर के लिए विधियाँ बनाएगा, वह नगर स्वतंत्र होगा ; दूसरे उसमें एकता होगी और तीसरे उसमें समझदारी होगी" (701 D : 693 B) । इस तरह का नगर रिपब्लिक के नगर से भिन्न होगा । आत्म-नियंत्रण में कार्यों के निरपेक्ष विभेदीकरण की कल्पना नहीं रह जाती । फलतः, तब से शासकों के पास राजनीतिक और सामाजिक दोनों तरह के अधिकार रहते हैं और शासितों के पास भी । शासक के पास व्यक्तिगत संपत्ति और परिवार बना रहता है ; साम्यवाद का त्याग कर दिया जाता है हालाँकि सामूहिक भोजन-व्यवस्था कायम रखी जाती है और शासकों के निर्वाचन में शासितों का भी हाथ होता है, उन्हें अपना मत व्यक्त करने का अधिकार होता है । इस तरह के राज्य में वह एकात्मता नहीं होगी जो विभिन्न सत्त्वों के सहयोग से उत्पन्न होती है, जिसमें प्रत्येक सत्त्व संपूर्ण के जीवन में अपने विशिष्ट कर्म के द्वारा योग देता है, पर चूँकि उसमें आत्म-नियंत्रण की परिष्कारिता होती है, इसलिए उसमें सहानुभूति की एकता उद्भूत होगी । चूँकि आत्म-नियंत्रण सहानुभूति के रूप में प्रकट होता है, अतः वह हमें रिपब्लिक से भिन्न वातावरण में पहुँचा देता है । यह वातावरण दुर्लभ कम होता है, परमानवीय अधिक ; वह जितना निर्मल नहीं होता पर उसमें वैसा हज़ारों भी नहीं होता ।

(ग) शांति और युद्ध

अगर आराम-नियंत्रण समस्त सद्गुणों को पूर्णता प्रदान करने वाला और उनका गिरमौर है और उसी को राज्य का आधार होना चाहिए, तो यह निष्पत्ति निवर्तता है कि जो राज्य पिसी और सद्गुण पर, और उस एक ही सद्गुण पर आधारित हो, वह प्रकृति से ही अभ्यासी होता है। जो राज्य साहस के सद्गुण पर आधारित हो और युद्ध को अपना लक्ष्य बना ले, वह विरुद्ध राज्य होगा। स्ववाद के एपेनी अग्रगणी से स्पार्टा और थ्रीट के सैनिक राज्यों के विरुद्ध संभवतः यही बात कहलवाई गई है क्योंकि यह अजनबी एक स्पार्टावासी और एक थ्रीटवासी में हो बातचीत कर रहा है। यह ऐसी बात है जिसे कहने की प्रेरणा प्लेटो को घायद इतिहास की वयार्थ प्रक्रिया से मिली हो। स्पार्टा सैनिक राज्य तो था, पर 362 ई० पू० में मैनटिनेआ के युद्ध में वह थोइस के हाथों पराजित हो चुका था। युद्ध-राज्य स्पार्टा अपनी प्रतिष्ठा रीति चुका था और अब उसकी टीका-टिप्पणी का दौर आरंभ हो गया था। प्लेटो के सौंख और अरिस्टाटल की पॉलिटिक्स दोनों में उसी की अभिव्यक्ति हुई है¹। स्पार्टा की नियति ही सैन्यवाद

1. रिपब्लिक की रचना स्पार्टा-साम्राज्य के दिनों में हुई थी और इनके आठवें खंड में प्लेटो ने परोक्षतः स्पार्टा-संविधान की आलोचना की थी, पर अपनी गाम्भ्यवादी व्यवस्था में और नौजवानों के राजकीय प्रशिक्षण-क्रम की अपनी पैरवी में उसने कुछ हद तक स्पार्टा के आदर्श का ही अनुसरण किया था। सौंख में स्थिति उलट गई है, स्पार्टा के प्रशिक्षण को तो आलोचना की गई है पर उसके संविधान का आदर्श के रूप में अनुसरण किया गया है। अब प्लेटो का मत है कि स्पार्टा बेचल युद्ध-राज्य है, वह एक-मात्र साहस-सद्गुण का उपासक है और उस सद्गुण पर आचरण करने में भी अपूर्ण है। सैनिक प्रशिक्षण-व्यवस्था में नौजवान व्यापक सामाजिक संपर्क में अलग-थलग हो जाते हैं, वे कुछ-कुछ शिविर-जीवन सा व्यतीत करते हैं जिसमें उन्हें भेड-बकरियों की तरह रखा जाता है—फलतः अप्रकृत बुराईयाँ पैदा होती हैं (लॉज, 636 और 836 से तुलना कीजिए जहाँ प्लेटो ने इस बुराई की कठोरता से निंदा की है; रिपब्लिक, 468 C, में उसका स्वर भिन्न है)। पर स्पार्टा राज्य का लक्ष्य और व्यवहार भले ही गलत हो, उसका संविधान मिश्रित और संयत

के विरोध में एक-मात्र चेतावनी न थी। सिसली में सिराक्यूज के शासकों का सैनिक निरंकुश-तन्त्र हाल ही में स्वतन्त्रता के लिए घातक सिद्ध हुआ था। यूनान में जब प्लेटो सॉज की रचना में मलग्न था, तब पवित्र युद्ध से उन भाइयों के सैनिकों का चरित्र बल प्रकट हो रहा था जिनकी रिपब्लिक (575 B) में निंदा की गई है और जिनकी भंडियावेली के प्रति में भी निंदा की गई है। इसी बीच उत्तर में मकेदोन की मैन्य-दक्खिन का धीरे-धीरे, लेकिन निश्चित रूप से, दक्षिण की ओर विस्तार हो रहा था। 359 ई० पू० में फिलिप राजा हो गया था; 357 ई० पू० तक उसने एथेंस से लड़ाई छेड़ दी थी; 351 ई० पू० में डेमास्थनोज ने अपना प्रथम क्लिप्सिक्-भाषण दिया। हो सकता है युग के लक्षणों पर दृष्टि रखते हुए प्लेटो ने सॉज के पहले तब में शांति की प्रभुता का प्रचार किया हो और उस राज्य की निंदा की हो जो स्पार्टा की तरह युद्ध को अपना मध्य बना ले। उसके शब्दों में आधुनिकता की गूँज है और वे आज के युग में भी सार्थक हैं। सैन्यवादी के लिए "शांति तो केवल कहने की चीज होती है; और सच बात यह है कि हरेक राज्य की हर दूसरे राज्य के साथ हमेशा लड़ाई की स्थिति बनी रहती है। इस लड़ाई की घोषणा भले ही न हो, पर वह दन्ती भी कभी नहीं" (626)। अतः, शांति युद्ध के अधीन होती है, युद्ध शांति के अधीन नहीं। और लोग सशस्त्र शांति की ऐसी स्थिति में रहते हैं कि जब आतंकवादी युद्ध का डका घजता है तो उनकी सारी समस्याओं का एक ही मध्य हो जाता है—विजय का लाभ और 'पराजितों की सारी अच्छी चीजों पर अधिकार'। इस तरह की नीति में एक साहस के सद्गुण की ही उद्भावना हो सकती है, पर आराम-नियंत्रण का महारा न मिले तो साहस भी पंगु हो जाता है (634 A); और साहस के घनी पीड़ा से ऊपर भले ही उठ जाएँ, पर जिन सुखों पर उन्होंने कभी नियंत्रण करना नहीं सीखा, उनके प्रलोभन के दृष्टाव में उनके पैर छलक जाते हैं (स्पार्टावासियों के साथ हमेशा यही घीतती थी)। 'वास्तव में' (और सैन्यवादी वास्तविकता के स्वरूप को जाने बिना ही इस शब्द का प्रयोग करता है) राज्य के भीतर भी ऐसी लड़ाइयाँ छेड़ने की जरूरत रहती है जिनमें आत्म-नियंत्रण से पैदा होने वाले सच्चे साहस की ओर उसके माय ही माय ज्ञान तथा ग्याय की अपेक्षा होती है। आंतरिक सपथ में शत्रु का सामना लड़ने से होता है और सच्चे सद्गुण की तरह सच्चा साहस उन्हीं आंतरिक सपथों में व्यक्त हो सकता है जिनमें शिष्टा का सामना अज्ञान से हो और सामाजिक ग्याय सामाजिक अन्याय के विरोध में उठा हो। हर राज्य को चाहिए कि वह बाहर नहीं, भीतर देखे¹; हर राज्य को चाहिए कि वह आंतरिक युद्ध में विजय

है (691 E—692 A)। यह सविधान इसका मिला-जुला है कि यह तथ्य करना कठिन हो जाता है कि वह निरंकुश-तन्त्र है या राजतन्त्र, अभिजात-तन्त्र है या शोचन और इसलिए यह सविधान सच्चा और वास्तविक राज्य-तन्त्र है (जबकि अन्य संविधानों में देशवासियों के किसी एक वर्ग की ही प्रभुता की अभिव्यक्ति होती है, 712 A—B)।

1. एम० ई० जर्मन ने लो कम्प्रोमिज में एक बात यह कही है आस्ट्रिया-हंगरी ने अपनी दृष्टि सदा ही बाहरी विस्तार की विदेश नीति पर रखी है और उसने अपनी अंतर्नीति को अपने बाहरी प्रयत्नों की आवश्यकताओं के अधीन कर दिया है (इसका परिणाम हानिकर रहा है)। उसका कहना है कि इसका वर्तमान विकास के बसली क्रम को उलट देना है जो भीतर से बाहर की ओर होना चाहिए।

तथा राष्ट्र-महार की सामना न करे बल्कि समय और आत्म-नियंत्रण से जनिन सामग्र्य के द्वारा विरतन शांति और स्थायी मेल-मिलाप का प्रयत्न करे। अतः, अगर संयुक्त राज्य प्लेटो की बात पर ध्यान दे, तो उसे बाहर की ओर अपने जीवन के विस्तार का, अपने एकांगी सद्गुण का, अपनी मित्र्य और राष्ट्र-महार की अपनी आशाओं का तथा 'युद्ध की प्राकृतिक अवस्था' के अपने समूह दर्शन का सीमय मात्र स्थापन कर देना होगा। वह अपनी सीमाओं के भीतर के युद्ध-क्षेत्र की ओर ध्यान देगा और मानि-दर्शन सीधे कर आत्म-नियंत्रण के मित्रान के आधार पर अपनी अन्तर्नीति को इस प्रकार ढालेगा कि विभिन्न तरंगों में सामग्र्य तथा मेल-मिलाप हो सके और इसकी मिद्धि इस आत्म-नियंत्रण में ही हो सकती है।

देखा जाए तो युद्ध राज्य-चरित्र का रोग है और जो राज्य युद्ध-नीति पर चरमता है वह अपनी इस चारमुखारी से प्रकट कर देता है कि यह पशु और अपूर्ण है। "जय तक कोई आदमी पूर्ण श्रेय की आत्मगत नहीं कर लेता तब तक वह अन्याय में पूरी तरह बचा नहीं रह सकता; और यह विरोधता राज्यों में भी पाई जा सकती है यानी अगर वे अच्छे होंगे तो उन्हें शांति मिलेगी और अगर वे बुरे होंगे, तो उन्हें भीतर-बाहर लड़ाई का मन्तरा रहेगा" (829 A)¹। सटार्ड का पेट अपूर्णता और बुराई के बीच में पैदा होता है, और इसलिए प्लेटो का विचार है कि हम पेट के बढ़ने पर उमड़ा फल भी अच्छा नहीं हो सकता। हम युद्ध के सबकें या युद्ध के महान गैस की चूषा भले ही करें, पर "सचार्ड यह है कि युद्ध का स्वरूप ही कुछ ऐसा होता है कि हममें किसी तरह का उत्प्रेमनीय मनोरञ्जन या शिक्षा न हो सके मिले हैं, न मिलने हैं और न कभी मिलेंगे" (803 D)। पर हम विद्वेषण में—जो वास्तव में आश्रमक युद्ध के स्वरूप का विद्वेषण है—यह निष्कर्ष निजालना शक्य होगा कि प्लेटो राजनीतिक निवृत्तिवादी था या उसकी 'शांतिवाद' में आस्था थी। अरिस्टाटल ने तो (त्रिमूर्ती लॉज की आलोचना कुछ-कुछ सतही और अपूर्ण है) प्लेटो पर यह आरोप लगाया है कि उसने विदेशों के साथ अपने राज्य के संबंधों की उल्लेख की है², और उसने प्लेटो की इस व्यवस्था पर कीचट उछाली है कि राजधानी में विदेशी न हों और "उसकी प्राचीरें भूमिवासी रहें"³। पर, सचार्ड यह है कि प्लेटो ने अपने राज्य और उसकी राजधानी की रक्षा का पूरा इंतजाम किया है। अगर उसके

1. यही प्लेटो ने जिस सिद्धान्त की ओर मनेन किया है, उस पर टी० एच० ग्रीन ने द प्रिंसिपल्स ऑफ पॉलिटिकल अर्थोलॉजी के खंड K में बल दिया है। विशेष रूप में §169, और §171 देखिए। §169 : "सच्चा राज्य नहीं बल्कि यह या वह विशिष्ट राज्य ही अपना प्रयोजन चरितार्थ नहीं करता" यह राज्य अपनी आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए ऐसे कार्य करता है जो बाहर के लोगों के लिए अहितकर होते हैं"। §171 : "यूरोप की संयुक्त-व्यवस्था स्वतंत्र राज्यों के संबंधों का आवश्यक परिणाम नहीं है। उसके जन्म का मूल कारण तो यह है कि राज्य-जीवन का संगठन—उन लोगों के सहित भी जो थोड़े-से भी उसके प्रभाव में है—अभी इतना अपूर्ण है"।

2. पॉलिटिक्स, II. 6, 7 (1265, a 18—28)।

3. वही। VII. II. §§ 8—11 (1330, b 32—1331, a 10)।

नगर में प्राचीरों नहीं हैं, तो वे इसलिए नहीं हैं कि प्राचीरों वाले नगर में लोग अपने सीमांत की रक्षा की ओर से उदासीन होने लगते हैं¹ और उसने व्यवस्था की है कि उसके राज्य के सीमांतों पर खुदाई होगी और वहाँ खाइयों तथा किलों का जाल बिछा होगा (778 E: 760—1 A)। इतना ही नहीं; प्लेटो ने राष्ट्रीय सेवा का भी विधान किया है और कहा है कि लोग नागरिक निर्वाचनों में मतदान के अधिकार का तभी उपयोग कर सकने हैं जब कि वे यह सेवा करें। सभी नागरिकों को—स्त्रियों-पुरुषों दोनों को—महीने में कम से कम एक दिन युद्धाभ्यास करना होगा (829 B)। लोग मल्लयुद्धों के लिए प्रशिक्षण प्राप्त करते हैं; और “हमारे नगर के योद्धा क्या उस सबसे बड़े सघर्ष के लिए सैनिक भी कम तैयार होंगे जिसमें जीवन, संतति, संपत्ति और राज्य—ये सबके सब दाँव पर लगे होते हैं” (830 C)²। सॉला में युद्ध का महत्त्व पर्याप्त मात्रा में स्वीकार किया गया है, दाँत सिर्फ यह है कि वह पिट्यूमिनी की रक्षा के लिए है³। अस्तिम खंड के आरम्भिक अध्यायों के एक अवतरण में, जिसकी सैन्यवाद के समर्थन के कारण एक जर्मन लेखक ने निंदा की है, उसने सैनिक अनुशासन के कठोर नियम निश्चित किए हैं और बहानेबाजी के लिए दंड का विधान करने के उपरान्त ‘शौर्य के लिए’ जंगली जंतुन वा मुकुट पुरस्कार में देने की व्यवस्था की है जिसे विजेता किसी भी युद्ध-देवता के मंदिर में चढ़ा सकता है (942 A—945 B)।

1. एक बार अंग्रेजी नीसेना के प्रधान ने अंग्रेजों को सलाह दी थी कि वे नीसेना पर भरोसा रखें और आराम से अपनी शक्तियों पर सोचें। प्लेटो इसी चीज को रोकना चाहता है और इसीलिए उसकी इच्छा है कि प्राचीरों “भूमिशापी रहें”। प्राचीरों की वजह से “लोग सोचने लगते हैं कि नगर की रक्षा दिन-रात की लगातार निगरानी से नहीं होनी बल्कि अपने आपकी प्राचीरों और दरवाजों के भीतर बंद कर लेने से और शक्तियों पर सोचने से होगी” (779 A)।
2. प्लेटो सैनिक ढंग के खेलों के अलावा और सारे खेलों का बहिष्कार कर देगा (832 E) और फुटबाल के मैदान की जगह मह कवायद का मैदान पसंद करेगा।
3. गणर्ज (त्रियना वा एक प्रोफेसर), ग्रीक थिंकर्स, भाग III, अंग्रेजी अनुवाद का पृ० 262। यह निंदा इसलिए और भी आश्चर्यजनक है कि यह जल्दबाजी में किए गए और गलत पाठ पर आधारित है। प्लेटो ने कहा है कि जहाँ तक सैनिक सेवा का संबंध है, युद्ध और शांति दोनों कालों में कठोर अनुशासन का पासन होना चाहिए। गणर्ज ने इसका यह अर्थ निकाला है कि “संपूर्ण नागरिक जीवन के लिए सैनिक अनुशासन एक आदर्श के रूप में प्रस्तुत किया गया है” और इस पाठ को लेकर उसकी वाग्धारा प्रवाहित हो उठी है।

(घ) विधि का स्वरूप

राज्य क्या हो और क्या नहीं, वह किन भूतों से बचे और किम आदर्श की सिद्धि का प्रयत्न करे—इस संबंध में प्लेटो ने सांख्य में उपर्युक्त धारणा प्रस्तुत की है। इस आदर्श की व्यवस्था करना ही विधि का उद्देश्य है। विधि के स्वरूप, उसकी आवश्यकता, उसके जन्म, उसके विस्तार, और उसकी प्रभुता के बारे में कहने के लिए प्लेटो के पास बहुत-कुछ है और इसमें बहुत-कुछ ज्ञान-गंभीर है और सच तो यह है कि सांख्य में जो कुछ लिखा गया है, उनके आधार पर विधियों की अंतरात्मा प्रयत्न लिखा जा सकता है।

नवें खंड में विधि की आवश्यकता के बारे में एक श्रेष्ठ अवतरण (875) है जिसमें बताया गया है कि अगर कोई व्यक्ति किसी दूसरे व्यक्ति के चोट पहुँचाए या घाव कर दे, तो उसे किस तरह का दंड दिया जाना चाहिए। विधि सम्मति-रूप है। वह मानव की एक ऐसी संपदा है जिसे उसने धीरे-धीरे युगों में अर्जित किया है जिनके दौरान उसने अपने को अन्य पशुओं के घरातल से ऊपर उठाने की कोशिश की है। वह मानवता का लक्षण है¹। हमें उसकी जरूरत दो कारणों से होती है। एक तो हमारे अपने मन इतने प्रबुद्ध नहीं होते कि वे यह समझ सकें कि सामाजिक जीवन के लिए सबसे अच्छा क्या है। दूसरे अगर इतनी बात समझ भी ली जाए तब भी हमें व्यक्तिगत रूप से सदा यह इच्छा या योग्यता नहीं होती कि हम सबसे अच्छा काम करें ही करें। अतः हमें विधि की जरूरत होती है, सबसे पहले इसलिए कि हमारी आत्माएँ अंधेरे में जिस श्रेय को टटोलती रहती हैं, विधि मानो उसी श्रेय को अलग करके हमारे सम्मुख साकार उपस्थित कर देती है। हमें जिस श्रेय की तलाश है, वह समाज का श्रेय है और चूँकि वह समाज का श्रेय होता है, अतः वह हमें समाज में एकता के सूत्र में बाँधता है जिससे हम मिल-जुलकर उसे पाने का प्रयत्न कर सकें और जिस समाज की एकता का आधार समाज के श्रेय की सोच हो उसमें और केवल उसी में प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन का भी श्रेय पा सकता है। लोगों के लिए ये बातें समझ

1. 937 E से तुलना कीजिए : "न्याय से ही मानव ने सम्मति का पाठ पढ़ा है।"

लेना या यह समझ पाना कि समाज का श्रेय किसी एक व्यक्ति के श्रेय की पूर्ववर्ती शक्ति है, कठिन है और यही कारण है कि विधान की जिस सच्ची कला का सम्यता के निर्माण में ओझारों और शिल्पी की अपेक्षा वही अधिक योग्य होता है, वह मानव-जीवन के लिए एक जरूरी चीज है। फिर, हमें विधि की ओर विधि के सरकारी तौर पर लागू किए जाने की इसलिये भी जरूरत होती है कि उससे हमारी शिथिल इच्छाओं को प्रेरणा मिल सके। अगर समाज के घल से समायित किसी समाज-मत का संगठन न हो तो लोग समाज-मत को बौद्धिक रूप से भले ही स्वीकार कर लें, पर उनकी प्रवृत्ति सदा ही यह होगी कि वे निजी स्वार्थ को अपना सिद्धांत बना लें और अपने निजी लाभ की छातिर स्वार्थ-पूर्ण प्रतियोगिता में डूब पड़ें। सच तो यह है कि अगर ईश्वर की कृपा से किसी जाति में कोई ऐसा व्यक्ति उठ खड़ा हो जिसमें श्रेय की पहचानने की ओर अपनी ही गति से उसकी ओर बढ़ने की योग्यता हो, तो इस तरह के व्यक्ति को अपने मार्ग-दर्शन के लिए विधियों की जरूरत न होगी। ज्ञान से बड़ कर न तो कोई विधि है और न आदेश; और जो मन वास्तव में स्वतंत्र होता है, वह सदा ही प्रकृत्या स्वामी होता है, सेवक कभी नहीं। पर, यह तो स्वप्न है—मनुष्यों के बीच देवता का स्वप्न। इस तरह के मन का कहीं अस्तित्व नहीं है या अगर है भी तो बहुत कम; और विधि और व्यवस्था की स्थिति द्वितीय सर्वश्रेष्ठ की स्थिति होती है तथा विधि में सामान्य प्रयोग के नियमों की उद्भावना भले ही रहती हो, पर वह (स्वतंत्र प्रभुतासंपन्न की तरह) न तो प्रत्येक स्थिति का सामना कर सकती है और न प्रत्येक आवश्यकता की पूर्ति ही—यह मान कर हमें विधि और व्यवस्था का सहारा लेना चाहिए।

पर, अगर विधि स्वतंत्र मन नहीं, तो वह मन या विवेक की अभिव्यक्ति जरूर है और अगर वह प्रत्येक स्थिति का समाधान नहीं कर सकती, तो उसकी प्रायः सार्वभौम व्यापकता अवश्य है। प्लेटो ने एक से अधिक बार 'विधि' शब्द को 'मन' शब्द से जोड़ा है जिसका अर्थ यह है कि एक की व्युत्पत्ति दूसरे से हुई है और चूंकि उसके मतानुसार पद और पदार्थ में पविष्ठ संबंध होता है, अतः व्युत्पत्ति का बड़ा महत्व होता है¹। मनुष्य उन कठपुतलियों की तरह है जिन्हें कामना के अनेक सूत्र विरोधी दिशाओं में खींचते रहते हैं, "पर एक-पवित्र और स्वयं-सूत्र विवेक का भी है जिसे राज्य की सार्वभौम विधि कहते हैं, जो हमें हमेशा धामे रहना चाहिए और कभी छोड़ना नहीं चाहिए" (644 B—645 D)। अतः, विवेक से अभिन्न होने के कारण विधि का प्रसार समूचे जीवन में होता है (631—2)। वह जन्म का विनियमन करती है, वह विवाह की व्यवस्था करती है, वह मृत्यु में भी शासन करती है क्योंकि मृतक का विधि के अनुसार ही अंतिम संस्कार किया जाना चाहिए। उसका संबंध जीवन की प्रत्येक वासना और भावना से होता है; वह परिभाषाएँ प्रस्तुत करती है और जो

1. तुलना कीजिए, 714 A, "विधि मन की नियामक है", और 957 C। वाक्य पद और भाव्य पदार्थ के संबंध के बारे में प्लेटो की धारणा के लिए क्रेटिलस, 434 A से "वाक् और अर्थ अभिन्न हैं", और 635 से "नाम से परिचित नामियों से भी परिचित होता है", तुलना कीजिए।

सम्मान या असम्मान वह प्रदान करती है, उसके माध्यम से वह लोगों को अपनी उन परिभाषाओं का अनुसरण करने की शिक्षा देती है जिनमें बताया जाता है कि मानव-व्यवहार में पैदा होने वाली प्रत्येक भावना कैसी है—महो या मनन । और चूंकि उसके दायरे में संपूर्ण मानव-जीवन आ जाता है, चूंकि उसका संबंध मानव-प्रकृति की प्रत्येक मानसिक भावना से होता है, इसलिए उसका संबंध सारे भौतिक हितों से भी होता है । यह संगति का नियमन करती है और संपत्ति पर आधारित मानव-मानव के प्रत्येक संबंध का भी । कुछ मामलों ऐसे भी होने हैं जिनके बारे में निम्न विधि का मूक रह जाना ही आवश्यक होता है (788 A — B) । ये छोटी-छोटी चीजें होती हैं, जो सदा प्रकट नहीं होतीं, और जिनका संबंध अत्यंत पारिवारिक जीवन में होता है । इन्हें अगर विधि के दायरे में ले आया जाए, तो इनमें निम्न विधि का ही मान हो जाए क्योंकि ऐसी छोटी-छोटी चीजों में लोगों की गहुर ही विधि का उत्प्रेषण करने की आदत पड़ जाती है । पर, यहाँ भी अलिखित रूढ़ि और प्रथा के रूप में विधि का स्थान हो सकता है (793) । रूढ़ि यह गारा है जिसमें विधि की दरारें भरी जाती हैं, या उसकी तुलना मिस्त्रो के पाए में की जा सकती है जो विधि की इमारत को गहारा देता है, जिससे उसकी पूँति होती है । अगर वह न हो, तो यह इमारत चटक डटे और ढह जाए । अगर विधिकार को सबसे अधिक गंभीर विधि से होगा तो वह रूढ़ियों, रीति-रिवाजों और स्वभावों की उपेक्षा नहीं कर सकता । विधि का उनके साथ और उनका विधि के साथ अभिन्न संबंध होता है, और "अगर ये छोटी-छोटी चीजें, जिन्हें सामान्य रूप से रूढ़ियाँ और आदतें कहा जाता है, लगातार आती रहें और हमारी विधियों का विस्तार करती चली जाएँ, तो इसमें आश्चर्य की कोई बात नहीं" । यह गहरी है कि बहुत कुछ उन अदालतों पर निर्भर होगा जो विधि को लागू करती हैं (876) । अगर किसी राज्य में अच्छी अदालतें हों, तो बहुत-कुछ उनकी सभा पर छोड़ा जा सकता है । पर जहाँ अदालतें बुरी हों—और यहाँ प्लेटो का स्पष्ट संकेत सोक्रेटिस-अदालतों की ओर है—जैसी कि एपेंस में थी "वहाँ विधिकार की प्रायः प्रत्येक स्थिति में विधि का निश्चित निरूपण कर देना चाहिए"¹ ।

विधि के उद्भव और निर्माण के बारे में भी प्लेटो के पास कहने के लिए बहुत कुछ है । समूचे संवाद में यह मान लिया गया है कि विधि का निर्माण विधिकार के हाथ में होता है । प्लेटो ने एक अवतरण में जहाँ पूर्ववर्ती समाजों के उत्थान का विवेचन किया है, वहाँ संकेत दिया है कि जब विभिन्न परिवारों ने मिल-जुल कर रहना आरंभ किया, तब उनकी रूढ़ियों के संघर्ष के कारण एक ऐसे विधिकार की जरूरत आ पड़ी जो विभिन्न रूढ़ियों की तुलना करके उनमें से सर्वश्रेष्ठ को चुन लेता ताकि उन्हें अंगीकार किया जा सके (681) । यह एक सच्ची बात है और बहुत से ऐतिहासिक दृष्टान्तों से ज्ञात होता है कि जब विभिन्न रूढ़ियों को मानने वाले लोग एक ही इलाके

1. अदालतें दंड का निर्धारण किस प्रकार करती थी—यहाँ प्लेटो मुख्य रूप से यही चर्चा कर रहा है ।

मे बस जाते हैं तब उनके वहाँ बसने से संहिता का निर्माण होता है¹ । एक और अवतरण में जब प्लेटो अपने उपनिवेश के निर्माण के लिए आवश्यक पूर्व-परिस्थितियों पर विचार कर रहा है तो उसे विधिकार की शक्ति के संबंध में संदेह हो जाता है (709) । शायद यह है कि मनुष्य व भी विधियाँ नहीं बनाता, हमारी सारी विधियों का निर्माण तो सयोग और प्रकृति के हाथों होता है । युद्ध के प्रभाव, आर्थिक परिस्थितियों का असर, महामारी, अकाल — लगता है ये ही हमारे विधिकार हैं । पर, प्लेटो का कहना है कि एक एक अन्य दृष्टिकोण भी है और वह अधिक सच्चा है । ईश्वर का सब चीजों पर शासन है । मानवीय कार्य-कलाप के क्षेत्र में सयोग और अवसर का सहयोग रहता है और कला का इस क्षेत्र तक में साथ रहता है । पर, अन्य सारी कलाओं की तरह, विधिकार की कला को भी सयोग और अवसर की जरूरत होती है जिसमें वह उन्मुख क्रीड़ा कर सके, उसे कुछ राजनीतिक शक्ति की जरूरत होती है जो उसकी रचना को तुरंत प्रभाव-मंडित कर सके और उसकी जड़ों को गहरे जमा सके । नेपोलियन की संहिता का पोधा एक ऐसी समाज-भूमि में रोपा गया था जिसे फ्रांस की क्रांति ने गहरा छेद डाला था ; नेपोलियन की शक्ति ने उसे आश्रय दिया । कुछ-कुछ इसी अर्थ में, और कुछ-कुछ इसी दृष्टिकोण से, प्लेटो चाहता है कि विधिकार का आविर्भाव उसी समय हो जब कि ऐसे तरुण निरंकुश शासक का आविर्भाव हो चुका हो जो अपनी शक्ति और अपने सजीव उदाहरण द्वारा कला का सयोग और अवसर के साथ यथोचित समन्वय स्थापित कर सके ।

लॉस का एक मुख्य सिद्धांत यह है कि जब राज्य के लिए एक बार संहिता बन चुके तब उसमें विधि की प्रभुता रहे (712—15 E) । विधि-राज्य यूनान के वास्तविक राज्यों से उल्टा होगा । प्रभुतासंपन्न विधि का सेवक होने के नाते उसे अपनी शासन-व्यवस्था विधि के अनुरूप ढालनी होगी ; प्रभुतासंपन्न शासन-व्यवस्था का उपकरण होने के नाते विधि के अनुरूप नहीं । प्लेटो ने रिपब्लिक² में दो राज्यों के जिस सिद्धांत का प्रतिपादन किया था, उसका स्मरण करते हुए उसने युक्ति प्रस्तुत की है कि सम-सामयिक राज्य राज्य नहीं है : “वे निवास के स्थान हैं जिनमें ऐसे नगर हो सकते हैं जो अपने ही एक भाग की प्रजा और दास हो और जिनमें हरेक का नाम उस भाग के स्वरूप के अनुसार रखा जाता है जो स्वामी हो” । उदाहरण के लिए, लोकतंत्र कोई राज्य नहीं ; वह तो दो भागों (संपन्न और लोक) में विभक्त जन-समूह है जिसमें से एक भाग दूसरे पर हावी होता है और अपने विशिष्ट नाम के आधार पर सामान्य समूह का नामकरण कर देता है । इसमें कोई सविधान नहीं होता, गिरोह होता है ; इसमें कोई राजनीतिक व्यवस्था नहीं केवल दल होता है । लोकतंत्र का अर्थ तो बस गुट का शासन है । गुट अपने को ही संपूर्ण समाज मानकर ऐसी हर चीज को विधि का रूप देने लगता है जिसे वह अपनी स्वार्थ सिद्धि में सहायक समझता हो । “उनका कहना है कि विधि को प्रतिष्ठित शासन के स्वार्थ की

1. उदाहरण के लिए एल्फेड की संहिता का सबष ड्रैगलेड में डेन लोगों के बसने से है । जैन्स के लॉ एंड पॉलिटिक्स इन द मिडिल एज, पृ० 11 से तुलना कीजिए ।
2. तुलना कीजिए, रिपब्लिक, 422 E, 551 D ।

निष्ठि करनी चाहिए, येय की सिद्धि नहीं"। प्रोसीमेक्स का यही सिद्धांत है : "न्याय सत्यतम का स्वरूप है" ; या दूसरे शब्दों में, "विधि राज्य के प्रधान वर्ग का स्वरूप है"। विधि-राज्य में हर चीज विरोधी तम से चलती है। सबसे पहले अनन्य और उच्चतम सत्ता के रूप में विधि की प्रतिष्ठा होनी चाहिए और विधि की ही छातिर शासन की रचना होनी चाहिए। पर, विधि सबके लिए एक और अनन्य होती है ; यह सबके हित में होती है और इसका अर्थ यह है कि जिन शासन की रचना विधि की छातिर होती है, उनकी रचना सबकी छातिर होती है। इसी आधार पर राज्य जीवित रह सकता है, कल-वृत्त सकता है और बिगो भी आधार पर तो राज्य का धम होगा और उसके प्राण निक्कल जाएंगे। आगे चलकर प्लेटो ने कहा है कि अगर हम ऐसे राज्य को शविन के नाम से पुकारें, जिनकी उनमें प्रधानता हो, तो हम उसे ईश्वर के नाम से पुकारेंगे और उसे धर्मतंत्र कहेंगे क्योंकि उसमें जिस शक्ति की प्रधानता होती है वह है विवेक जो विधि में निहित होता है और विवेक ईश्वर की विभूति होता है¹।

जिस प्लेटो का विधि की प्रभुता में विश्वास था, उसका विधि की अनन्यता में भी विश्वास होता। यह विश्वास था भी सहज-स्वाभाविक। शासक अपने कार्य जिन विधि के अनुरूप करें और प्रजा जिन विधि की अपने जीवन में प्रतिष्ठा दें, प्लेटो के मानन में उसी मूल विधि का चित्र है। यह ग्रीक का एक प्रचलित मिठांत था, पर प्लेटो ने लॉस में इन मिठांत को विस्तार दिया है। गद्य पूछा जाए तो प्लेटो ने स्वीकार किया है कि किसी चित्र की भांति, उसकी विधि-संहिता में भी यही-वही संशोधन की जरूरत पड़ सकती है ; और उसने सुझाव दिया है कि विधि के संरक्षक उनके समय ही न रहें, जब जरूरत पड़े तब वे उसमें सुधार भी कर सकें पर गर्त यह है कि वे उसकी भावना के अनुसार कार्य करें। पर, जाहिर है कि यह शविन उपनिवेश की स्थापना के कुछ साल बाद तक हो रहेगी ; और इन अवधि के बाद "कोई भी परिवर्तन न होंग"। अगर, उस समय परिवर्तन हुए, तो सभी हो सकेंगे जब कि उनकी जरूरत समझी जाए और जब सब दृष्टान्तक और सब सोच, सारी देशवाजियों की स्वीकृति से, परिवर्तन करने के लिए तैयार हो जाए (769—73)²। हम देखेंगे कि

1. प्लेटो ने पॉलिटिक्स के एक अवनरण की पुनरावृत्ति करते हुए धर्मतंत्र को प्रोत्रम के स्वर्ण-युग की शासन-प्रणाली बताया है। यह शासन-व्यवस्था पृथ्वी से मुक्त हो चुकी है, फिर भी हमें उसका अनुकरण करना चाहिए ; हमारे भीतर अमरत्व का जो भी अणु है, हमें उसके अनुरूप ही आचरण करना चाहिए और जिस विधि का मन या विवेक यानी हमारे व्यक्तित्व के अमर तथा दिव्य अंश के साथ अभेद हो हमें उसी विधि के अनुसार अपने नगरों का विनियमन करना चाहिए (713 E—714 A)।

2. यह स्पष्ट नहीं है कि प्लेटो यह उपवध संपूर्ण विधि-संहिता के ऊपर लागू करना चाहता है या केवल नृत्य तथा बलि-विधियों के ऊपर ही (लॉस, उसी स्थान पर, 772 B—C के संबंध में सी० रिटर की टीका देखिए, पृ० 170—1) वारहवें खंड में, जिसके बारे में हम कह आए हैं कि वह बाद में रचा गया प्रतीत होता है, कहा गया है कि नैज परिषद के सदस्य वे लोग होते थे जो विधियों का पर्यवेक्षण करते थे पर यह बात स्पष्ट नहीं है, हालांकि

अनन्य विधि के आप्रहृ की यह प्रवृत्ति शैक्षिक विधियों के क्षेत्र में अधिक मुखर है और प्लेटो ने एक से अधिक बार मिस्र की अचलता को अनुकरणीय आदर्श बताया है (656 D—E : 799 A—B)।

लॉस के अनेक अवतरणों में विधि की अनन्यता का संकेत मिलता है। पर प्लेटो के विधि-विवेचन का एक पहलू ऐसा है जिसके आधार पर हमें विधि की अनन्यता विषयक धारणा में बाकी संशोधन करना पड़ेगा। प्लेटो द्वारा भूमिकाओं अथवा प्रस्तावनाओं की पैरवी में इस पहलू की अभिव्यक्ति हुई है (718 A—724 B)। विधिकर्ता अपनी विधियों को जो रूप दे, उसमें उसे उन सारी विधियों के पहले एक-एक प्रस्तावना रखनी चाहिए जिसमें एक ओर तो उन सिद्धांतों का विवेचन हो जिन पर वे विधियाँ टिकी हो और दूसरी ओर नागरिकों को यह समझाया जाए कि वे विधियाँ उन सिद्धांतों की युक्ति-युक्त परिणति हैं जिनमें वे विश्वास करते हैं, अतः उनका कर्तव्य है कि वे इसे शिरोधार्य करें। प्रस्तावनाओं की इस पैरवी के मूल में विविध कारण हैं। सबसे पहली बात तो यह है कि आत्म-नियंत्रण के जिस सिद्धांत से लॉस की तर्क-श्रुतता को प्रेरणा मिली है, इन प्रस्तावनाओं को उसी सिद्धांत के निष्कर्षों के रूप में ग्रहण किया जा सकता है। यह सच है कि विधि विवेक की अभिव्यक्ति होती है और चूंकि विवेक प्रभुतासंपन्न होता है, अतः विधि को भी प्रभुता-संपन्न आदेश का रूप ग्रहण करना चाहिए। पर, विधि वह माध्यम भी है जिसके द्वारा आत्म-नियंत्रण के पूर्ण सद्गुण की सिद्धि होती है; और आत्म-नियंत्रण विवेक तथा बुद्धि का सामंजस्य होता है। प्रस्तावना का उद्देश्य इस तरह के सामंजस्य की सिद्धि करना है और आदेश के साथ अनुनय का संयोग करके बुद्धि को विवेक के अनुरूप बनाना है। इसके अलावा अनुनय-पुष्ट प्रस्तावना और आदेशात्मक विधि का समन्वय उप शासन-प्रणाली के अनुरूप होता है और उसके लिए राह तैयार कर देता है जिसकी प्लेटो ने पैरवी की है। राजनीतिक दृष्टि से मिश्रित संविधान उसके समानांतर है जिनमें लोकतंत्र के स्वतंत्रता-सिद्धांत और राजतंत्र के आदेश-सिद्धांत का समन्वय स्थापित हो जाता है। आज संसद में और सभा-मंचों पर मंत्रिमंडल को यह अवसर मिलता है कि वह किसी विधान-योजना की व्याख्या करे और उसका औचित्य सिद्ध करे। कुछ-कुछ इसी तरह के कार्यों की भलक हमें इन प्रस्तावनाओं में मिल जाती है जिनमें विधियों की व्याख्या की गई है और उनका औचित्य सिद्ध किया गया है। पर अगर, हम इन प्रस्तावनाओं को एक सेतु मान लें जिस पर होकर प्लेटो प्रशिक्षित दार्शनिक मन के शासन से विधि के शासन पर पहुँच आता है, तो हम प्लेटो के अपने मन के सबसे निकट पहुँच जाएँगे। विधि की मर्यादाओं से मुक्त रहने पर कोई आदर्श शासक जिन सिद्धांतों से प्रेरणा पाता, वे ही सिद्धांत इन प्रस्तावनाओं में निहित हैं, और यह शासक इन सिद्धांतों की विस्तार से जो व्यावहारिक रूप देता, विधि में यथाशक्ति उसी व्यावहारिक रूप की अभिव्यक्ति होती है। इन दोनों को एक साथ लिया जाए, तो वह व्यवस्था यथार्थसंभव दार्शनिक राजतंत्र के सबसे अधिक निकट होगी। प्लेटो ने

ऐसी ध्वनि अवश्य है कि उसके पास संशोधन करने की शक्ति है (951 E—952 A ; 962 B से सुलना कीजिए)।

जिस चीज़ की पैरवी की है, वह पोरों विधि का शासन नहीं है, वह तो उस विधि का शासन है जो गोरव की एक सीक बनाती चली जाती है और जिसके द्वारा उम दार्शनिक स्रोत की याद ताज़ा हो जाती है जहाँ से उनका उद्भव हुआ है। प्रस्तावना के माध्यम से प्लेटो विधि-राज्य स्वीकार करने की तैयारी हो सकता है और हम बतलाना कर सकते हैं कि प्रस्तावना के बिना प्लेटो की विधि-राज्य अगल और उमर-जैसा लगता और इस राज्य के प्रति उसकी दृष्टि में वही भाव होता—उमसे अच्छा नहीं—जो धर्म-भावना से हीन प्राचीन विधि के प्रति सेंट पॉल की दृष्टि में निहित था।

प्रस्तावनाओं का विचार स्रोत के किसी विनिष्ट अवतरण में नहीं है बल्कि वह समूची रचना में व्याप्त है और सवाद के कुछ संप्रत्येष्ट अवतरण प्रस्तावनाओं के रूप में हैं। जिस अवतरण में प्लेटो ने विधि की आवश्यकता मिट्ट करने का प्रयत्न किया है, वह अवतरण उसकी दृढ़-सहिता की एक शाखा की प्रस्तावना है। दगवें पद की जिस उदात्त तर्क-शृंखला में उसने एक धार्मिक पथ का निरूपण किया है वह उनकी अपघर्ष-विधि की प्रस्तावना है। एक गभीर और व्यावहारिक विचार है : हम देख चुके हैं कि प्लेटो ने तदन डायोनीसियम के साथ प्रस्तावनाओं का अध्ययन किया था और उसे स्पष्ट हो आता था कि विधान के रूप और नैसी में यह परिवर्तन करके यह विधि के प्रति मायारण नागरिक के वास्तविक दृष्टिकोण में सचमुच परिवर्तन कर सकेगा। उसने प्रस्तावनाओं की जो पैरवी की है, उससे यह स्पष्ट हो गया है कि दार्शनिक के मन की इस बात की महा पूरी-पक्की जानकारी होनी चाहिए कि अगर कभी निष्ठा का दावा या दाविरव का आग्रह किया जाए, तो उसका प्रयोजन क्या है। दार्शनिक का मन यह तर्क-वितर्क कर सकता है, "अगर लोगों को पता होता कि इन चीज़ों का उद्भव क्यों और वहाँ से हुआ है, तो वे महज परंपरा-पालन की छातिर उन्हें शिरोधार्य न करते और दाविरव को इसलिए हँसते-हँसते स्वीकार किया जाता कि उसके महत्व को समझा जाता"। साम्य दार्शनिक का मन वही जल्दी हर बात को सामान्य रूप में प्रस्तुत करने लगता है और जो, सत्य उसके अपने सदर्म में ही सच्चा होता है, उसे वह माधारण लोगों के बारे में भी सच मान लेता है। प्लेटो का विश्वास है कि सूत्रबद्ध दर्शन लोगों के मन में आस्था की ज्योति जगा सकता है, पर जहाँ अधिकतम दर्शन अक्सर ही निष्फल रहता हो, वहाँ क्या सूत्रबद्ध दर्शन सफल हो सकता है? माधारण मनुष्य नहीं चाहता कि दंड भोगने से पहले उसे उपदेश भी सुनना पड़े और उस पर विवेक तथा तर्क-वितर्क का उतना प्रभाव नहीं पड़ता जिसना प्लेटो (या ऐसे आन लिबर्टी में मिल) जैसे दार्शनिक ने समझ लिया है। एक और आपत्ति, जिसे विधि-वेत्ता उठा सकता है, यह है कि अगर दार्शनिक प्रस्तावनाएँ लिखी जाने लगे तो नैतिक दर्शन और न्याय-शास्त्र में जमेद करने की प्रवृत्ति हो सकती है और लगता है प्लेटो स्वयं कई बार इस तरह के भ्रम का शिकार हुआ है। पर, यह एक दिलचस्प बात है कि बेंयम जैसे कानूनी दिमाग का आदमी भी प्रस्तावनाओं का समर्थक था। जब उसने 1817 में अपनी ओर से संयुक्त राज्य अमरीका के लिए एक विधि-सहिता तैयार करने का प्रस्ताव किया था, तब उसने यह भी कहा था कि उस विधि-सहिता में "सामान्य उपयोगिता के सिद्धांतों पर आधारित—कारणों की एक सूची" जोड़ दी

जाए¹। संयुक्त राज्य अमरीका ने वेंचम की यह बात सुनी-अनुसुनी कर दी और दार्शनिक प्रस्तावनाओं से युक्त संहिता अब भी एक ऐसे स्वप्न के रूप में है जिसे साकार नहीं किया जा सका है।

लॉस में विधि की जो सामान्य धारणा व्यक्त हुई है, वह स्थूल रूप में यूनानी नगर-राज्यों के विचारों के अनुरूप है और इसीलिए अरिस्टाटल ने उसका काफी हद तक अनुकरण किया है। यह धारणा हमारी धारणा से इसलिए अधिक व्यापक है कि इसमें विधि संपूर्ण नैतिक जीवन का नियमन करती है। प्लेटो ने नैतिकता और वैधिका के बीच कोई भेद नहीं माना और अगर भेद माना भी है, तो बहुत कम। अगर विधि कुछ चीजों को अपने दायरे से बाहर रहने देती है, तो वे ऐसी तुच्छ चीजें ही होती हैं जिसके बारे में विधि बनाना बुद्धिहीनता का काम हो—इसलिए कि उनका पालन कराना असंभव हो। आज हम इस तरह का भेद मानते हैं और आधुनिक विद्वानों की विधि का कर्तव्य सिर्फ यह है कि वह अधिकारों और कर्तव्यों की एक ऐसी वैधिका योजना का निरूपण कर दे जिसके अंतर्गत स्वतंत्र नैतिक कर्म अपने आप हो सके²। प्लेटो की धारणा हमारी धारणा से अधिक व्यापक है—और इसीलिए एक तरह से वह उच्चतर भी है। इस धारणा के अनुसार विधि की शिक्षा के द्वारा और मन से मन को प्रभावित करके श्री कार्यान्वित किया जाना चाहिए, केवल दंड और लौकिक दण्ड के द्वारा ही नहीं। प्लेटो और अरिस्टाटल के अनुसार विधि कोई ऐसी शक्ति नहीं है जो व्यक्ति के ऊपर बाहर से प्रतिनिधा करती हो, वह तो एक ऐसी भावना है जिसका अपना अंतरंग में अंतर्भाव करने का प्रशिक्षण व्यक्ति को मिलना चाहिए। शिक्षा का यही अभिप्राय है। विधि जिस सही विवेक की पुष्टि करती है, उसी सही विवेक की शिक्षा में तक्षण-वर्ग को प्रवृत्त और प्रशिक्षित करने का नाम शिक्षा है (659 D)। इसी की वजह से लोग पूर्ण नागरिकता को स्पृहणीय मानते हैं, उसे प्यार करते हैं (643 B)। इसके कारण उचित आदतों के द्वारा तक्षण व्यक्तियों को नागरिक-व्यक्तियों—हर्ष और मैत्री, धृता और वेदना—को कुछ इस तरह का ठीक

1. बोरिंग का संस्करण, जेंचमस बक्स, IV. 491—4 देखिए। जेरमी बेंचम नामक एक अंग्रेज ने संयुक्त राज्य अमरीका के नागरिकों के नाम जो पत्र लिखे थे, उनमें से पाँचवें पत्र में यह तर्क प्रस्तुत किया गया है। पत्र का शीर्षक है 'किसी विधि-संहिता के सदर्भ में न्यायानुकूलता पर विचार' (ऑफ जस्टी-फाइननेस एण्ड एक्लाइड टु ए बॉडी ऑफ लॉ)। उसका मुख्य तर्क है : 'विधि-विषय की संपूर्ण राशि का विस्तार उसी सीमा तक होता है, जिस सीमा तक उसकी संगति और सहायता के लिए उसके साथ सलग्न अनुरूप कारणों के कथन का ; इसके अतिरिक्त न वह कुछ हो सकती है और न उसे कुछ होना चाहिए'। लॉस के अध्येता के लिए इस संपूर्ण तर्क-शृंखला का अध्ययन उपयोगी होगा।

2. वेंचम का एक ऐसी नैतिक संहिता के निर्माण का विचार या जो विधि-संहिता से भिन्न होते हुए भी उसकी पूरक होती। वह इस तरह की संहिता के अध्ययन को कर्तव्यशास्त्र कहता था (तुलना कीजिए, ग्राहम, इंगलिश पॉलिटिकल फिलॉसफी, पृ० 277 और अमश.)।

अभ्यास पट जाता है कि विवेक का आविर्भाव होने पर इन व्यक्तियों के मन उनके मगीत में मंत्रमुग्ध हो जाते हैं ; इतने मंत्रमुग्ध कि वे स्वभाव तथा विवेक दोनों की प्रेरणा से उस चीज में तो प्रेम करने लगते हैं जिससे उन्हें प्रेम करना चाहिए और स्वभाव तथा विवेक दोनों की प्रेरणा से उस चीज में घृणा करने लगते हैं जिससे उन्हें घृणा करनी चाहिए (653 B—C) । अभ्यस्तता का यही यह भिदात है जिसकी अरिस्टोटल ने एथिक्स में शिक्षा दी है । प्लेटो ने साँझ में जिस शिक्षा-प्रणाली की इमारत खड़ी की है, उसको नीच भी यही है । साँझ ने दुनिया को दो चीजें दीं और उसने भावों कीड़ियाँ पर दो अक्षर डाले । इनमें से एक चीज विधि-सहिता है और हम सहिता ने जो अगर डाला, वह हेलेनी जगत् की विधि में और उसके माध्यम से रोम की विधि में गहरा गया । दूसरी चीज शिक्षा-क्रम है जो रिपब्लिक के शिक्षा-क्रम की तरह विश्वविद्यालय के लिए नहीं है, बल्कि माध्यमिक विद्यालय के लिए है और इस शिक्षा-क्रम का जो अक्षर पड़ा है, वह भी शायद कम सुदूरधापी नहीं है ।

(४) इतिहास के सबक

इन सिद्धांतों के आधार पर राज्य की रचना करने से पहले प्लेटो ने अतीत की ओर नज़र दोड़ाई है और लॉज के तीसरे खंड में इस बात पर विचार किया है कि इतिहास हमें क्या सबक देता है। प्लेटो ने इतिहास की ओर यह दुहाई दी है उससे यह संकेत मिलता है कि लॉज की प्रकृति धर्मांधपरक अधिक है। यह उस तार्किक पद्धति के विरुद्ध है जिसके आधार पर रिपब्लिक की रचना हुई है। इसके साथ ही यह स्वीकार किया जाना चाहिए कि प्लेटो ने इतिहास का अपने खास अंदाज़ में उपयोग किया है और उसने यूनान के अतीत का जो विवरण प्रस्तुत किया है, उसमें तथा यूनान के वास्तविक ऐतिहासिक घटना-प्रवाह में कोई साम्य झूठ निकालना असंभव है। प्लेटो ने अपने तर्कों की पुष्टि में जैसे पुराकथाओं का उपयोग किया है, वैसे ही इतिहास का भी किया है और जहाँ वास्तविक इतिहास से उसके तर्कों की पुष्टि नहीं हो सकी है, वहाँ उसने इतिहास में कल्पना का पुट दे दिया है और इसके फलस्वरूप तथ्यों में मनमाने परिवर्तन और परिधर्षन किए हैं^१। रिपब्लिक से उसका जो भेद है, वह वास्तविक कम है, आभासी अधिक; और लॉज का आधार प्लेटोयी दर्शन है भले ही उसे प्लेटोयी इतिहास के छद्म के रूप में व्यक्त किया गया हो।

प्लेटो का इतिहास-विवरण प्रलय के बाद से आरंभ हुआ है। इसका संबंध मानव-गतिविधियों के उस चक्र से है जिसमें लोग इस समय रह रहे हैं^२। जो लोग मीत

१. इतिहास का इस ढंग से स्वतंत्र प्रयोग अकेले प्लेटो ने ही नहीं किया है। एटिक क्लास इतिहास की दुहाई दो देते हैं किन्तु ऐतिहासिक तथ्य का कोई विशेष सम्मान नहीं करते। हमें याद रखना होगा कि यूनानी शिक्षा-क्रम में इतिहास-विषय का समावेश न था और ई० पू० पाँचवीं सदी से पहले यूनान का इतिहास परिवर्तनशील जनश्रुति पर आधारित था और इसका निर्माण पुरा-कथाओं और आख्यानों के संयोग से हुआ था।

२. जिस प्रलय का यूनानी और हिब्रू (या बेबिलोनियाई) परंपरा में उल्लेख मिलता है, प्लेटो ने क्रिटियास और टिमैएस में उनकी चर्चा भी की है। पॉलिटिक्स में चर्चों की चर्चा भी की गई है, भले ही उनका स्पष्टीकरण भिन्न रीति से किया

के मुँह से बच रहे थे, वे पहाड़ों की उन चोटियों पर जाकर रहने लगे जिनकी शरण में आदिम मानव सहज ही प्राणरक्षा के लिए पहुँचता था। उनके जीवन का आधार रिपब्लिक के झूकर-नगर की तरह था एक पस्चल राज्य (pastoral state) था : सभ्य जीवन में जो कुछ अच्छा है उसके, और साथ ही जो कुछ बुरा है उसके, अधिवास का उन्हें ज्ञान न था और हालाँकि वे पूर्ण न थे, फिर भी गरीबी और अभीरी दोनों के न होने से और अपने दिलों की सादगी के कारण वे भाग्यशाही थे। इस चित्र में ऐसा लगता है मानो स्वर्णिम 'प्राकृतिक अवस्था' के स्वप्न और सभ्य तथा राजनीतिक जीवन के तथ्यों में प्रभुता की होड़ लगी है और प्लेटो इस अममजम में ही कि किसे पसंद करे। पर प्लेटो ने स्वीकार किया है कि लोग इस पारंपरिक स्वर्ण से सन्तुष्ट नहीं हो सके। वे पर्वतों की चोटियों से उतर कर नीचे मैदानों में आ गए। पशु-चारण छोड़ कर उन्होंने कृषि की ओर ध्यान दिया। पर्वतों की चोटियों पर वे पितृमत्तात्मक परिवारों (patriarchal families) में रह रहे थे (680 E) : कृषि-जीवन में जिन पविष्टतर समाज की जड़ें पड़ती थीं, उसके कारण इन परिवारों में मूल्य स्थापित हुआ। पता लगा कि एक पितृमत्तात्मक परिवार की प्रथाएं-परंपराएं एक-दूसरे से अभिन्न नहीं : अतः संव्येष्ट प्रथाएं-परंपराएं चुनने के लिए एक विधिवर्त्ता की नियुक्ति की गई और इन चुनी हुई विधियों की प्रतिष्ठा बनाए रखने के लिए परिवारों के मुखियाओं ने अपने आप को एक शासन के रूप में दास लिया। प्लेटो ने पितृमत्तात्मक परिवार पर जोर दिया है और विधि की रुढ़ियों का सबलन बताया है—और उनकी ये दोनों बातें इतिहास-सम्बन्धित हैं। कबीली समाज का विवेचन करने के बाद यह नगर-समाज की ओर मुड़ा। तीसरे युग की मुख्य घटना है पर्वतों से दूर, मैदान में ढ़ोंप का निर्माण। ढ़ोंप का नाम लेते ही उसके घेरे की याद हो आती है, उसके घेरे का नाम लेते ही घोरयुग के धूनान की याद हो आती है और इस तरह हम बढ़ते-बढ़ते चौथे और अंतिम युग में पहुँच जाते हैं जो तीन डोरिस राज्यों—स्पार्टा, आर्गस और मेसेने—का युग है। इन तीनों राज्यों पर ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करने के उपरान्त प्लेटो यह निश्चय करने का प्रयत्न करता है कि, "कौन सा राज्य मुख्यस्थित है और कौन सा दुष्यस्थित, किन विधियों से राज्य का उत्पन्न होता है और किन से अपकर्ष; और किन परिवर्तनों से राज्य सुखी हों सकेगा" (683 B); और इस तरह पेलोपो-नीज राज्यों के आरम्भिक इतिहास के विवेचन के आधार पर उसने विधि-शासन और मिश्रित सविधान के अपने सिद्धांत का औचित्य सिद्ध करने का प्रयास किया है।

तीनों डोरियाई राज्यों में राजा और प्रजा ने उन देशविधियों के अनुसार शपथ ली जो शासक-शासितों दोनों पर समान रूप से लागू होती थी। राजा ने तो शपथ ली कि वह अपने शासन को कभी अधिक मनमाना शासन न बनने देगा; प्रजा

गया हो। "असीम अतीत सया महान् काल-चक्रों के जिस विचार से प्लेटो की कल्पना अभिभूत थी, वह विचार पायथागोरसवादियों से ग्रहण न भी किया गया हो, तो कम से कम इतना तो है ही कि उनमें और प्लेटो में वह समान रूप से पाया जाता था" (कैम्पबेल, पॉलिटिक्स की प्रस्तावना, पृ० XXII)।

1. पीछे पृ० 249 पर पा० टि० 1 से तुलना कीजिए।

ने शपथ ली कि जब तक राजा अपनी शपथ निभाएगा तब तक वह राजतंत्र का तन्त्रा नहीं पलटेगी¹। प्रत्येक राज्य के राजा और प्रजा की दूम्मे दोनों राज्यों के राजाओं और प्रजाओं के साथ निश्चित मैत्री-संधि और सद्भावना थी। जब भी किसी दूसरे राज्य के राजा और प्रजा पर अन्याय होता, तब प्रत्येक राजा को उनकी मदद के लिए तैयार रहना था। इसी तरह सकट-काल में प्रत्येक राज्य की प्रजा को भी दूसरे राज्य के राजा और प्रजा की सहायता के लिए प्रस्तुत रहना था। अस्तु, एक अर्थ में प्रत्येक राज्य मिथित राज्य था। प्रत्येक राज्य में राजतंत्रीय शक्ति और लोक-अधिकार का समन्वय था : सगता है प्रत्येक राज्य में इस व्यवस्था की स्थिरता संप्रदायों की सहायता के आधार पर निश्चित थी। इसके साथ ही प्रत्येक राज्य में विधिकर्ता के कार्य-कलाप के लिए उन्मुक्त क्षेत्र था। जिन क्षेत्रों में इस समय तीनों राजा और उनकी प्रजा रह रहे थे, उनमें उन्होंने हाल ही में प्रवेश किया था। और वहाँ विधिकर्ता के काम में स्वायत्त हातों के लिए न तो कोई निहित स्वार्थ थे, न परंपरागत पक्षपात (684)। पर, दो डोरिन्-राज्यों के विधिकर्ता, इन प्रतिज्ञाओं, इस मैत्री-संधि और

1. यहाँ प्लेटो के सामाजिक भविष्य की—या अगर और सही शब्दों का प्रयोग किया जाए तो सामन-भविष्य की—पूर्ववस्था की है। सब कहा जाए तो सामाजिक भविष्य हरेश व्यक्ति का और सब व्यक्तियों के साथ संबंध है और उसके फलस्वरूप राजनीतिक समाज के अर्थ में राज्य की स्थापना होती है। शासन-भविष्य इस तरह के समाज के साथ राजा या दण्डनायक की भविष्य है और इसके परिणामस्वरूप शासन के अर्थ में राज्य की स्थापना होती है। प्लेटो ने इस बात वाले भविष्य के बारे में लिखा है। प्लेटो जो कुछ कह रहा है, उसके उदाहरणस्वरूप वह दावावली प्रस्तुत की जा सकती है जिसके बारे में समझा जाता है कि एरागन के बैरनों ने अपने राजा के राज्याभिषेक के समय उसका उपयोग किया था : "हम लोग, जो इतने ही अच्छे हैं जितने कि आप, हम बातें पर आपको अपना राजा और अधिपति चुनते हैं कि आप हमारे नियमों और विनियमनारों का पालन करें : अगर आप ऐसा नहीं करेंगे तो हम भी आपको नहीं चुनेंगे"। एरागन में ही, नहीं, मध्ययुग के सभी नरेशों के राज्याभिषेक के समय राजा और प्रजा एक दूसरे में प्रतिज्ञा किया करते थे : राजा ही अभिषेक के समय की प्रतिज्ञा प्रजा के प्रतिनिधि के रूप में करता था और प्रजा स्वाभिभव की ; और राजा-प्रजा की एक-दूसरे के प्रति की गई यह प्रतिज्ञा उनके पारस्परिक सम्बन्धों में एक आधार थी। इस देख चुके हैं कि प्लेटो ने क्रिस्टो में प्रत्येक नागरिक और नगर-विधियों के बीच भविष्य की चर्चा की है और प्रोटेगोरस में उसने सही मानों में सामाजिक भविष्य जैसी चीज की ओर संकेत किया है या प्रोटेगोरस में घंटा सुनकर बताया है। क्रिटियास में—यस रोमानी खंड-रचना के एक सत्रमे रोमानी अवतरण (119 C—120 D) में—एटलाटिम के दस राजाओं के एक राज्य-मण का वर्णन है जो लॉस के तीन डोरिन् राज्यों के राज्यमण के वर्णन से भिन्न नहीं है। पर, क्रिटियास में प्रजा के योगदान का कोई उल्लेख नहीं है ; दसो राजा अपनी प्रजाओं के साथ लिए गए किसी करार से नहीं बंधे, वे तो सीडन देवता की 'रचनाओं' से बंधे हैं ; और उसमें यह तो कहा गया है कि अगर उनमें से किसी एक की मत्ता को खतरा पैदा हो, तो सब एक दूसरे की मदद करेंगे ; पर उसमें यह कही नहीं कहा गया कि अगर लोगों की स्वतन्त्रता सकट में पड़ जाए, तो वे भी एक-दूसरे की सहायता करेंगे।

इस उन्मुक्त कर्मक्षेत्र के बावजूद गफनता नहीं पा सके। मंत्री-गंधि मंत्री-संधि मिट नहीं हुई और उसके विनाश का कारण था राजनवित का अमिथ रम्प, जिने राज्य द्वारा मर्यादित तो किया गया था, पर जो किसी अन्य सत्ता द्वारा प्रतिबद्ध या मनुष्यन थी; और जिसके कारण प्रत्येक शासक अपनी मनमानी करने के लिए उत्तुंग रहना था तथा शेष शासकों के साथ सहयोग करने से जी चुराता था। आरंभ और मेतेने के राजाओं ने अपने मित्रों, अपनी-अपनी प्रजा और अपनी प्रतिज्ञाओं के प्रति विश्वासघात किया। उन्होंने अपनी-अपनी प्रजा के अधिकारों का उत्पन्न किया; अपनी प्रतिज्ञाएँ तोड़ी; विधियों को भंग किया। सारी गलती विधिकर्ताओं की थी। हो गया है उन्होंने एकमात्र साहज सरगुण की ध्यान में रखकर युद्ध की गतिविधि विधियों बनाई हों: आत्म-नियंत्रण के सर्वोच्च मद्द्गुण की ध्यान में रखकर उन्होंने ज्ञान की गतिविधि विधियों नहीं बनाई थी। आत्म-नियंत्रण में वचन होने के कारण आरंभ और मेतेने के राजा बुद्धि से भी वचन हो गए क्योंकि बुद्धि आत्म-नियंत्रण के बिना नहीं टिक सकती और बुद्धि से वचन होकर उन्होंने उन राज्यों को ही नष्ट कर दिया जो उन्हें शोष गए थे। विधिकर्ता की एक ओर भूल यह थी कि उसने सारी शक्ति एक ही व्यक्ति के हाथों में केंद्रित कर दी थी। जब माध्य का त्याग किया जाता है और कोई चीज जितना सहन कर सकती है उस पर उससे अधिक बोझ रग दिया जाता है, तब हमें परिणाम स्वरूप यह चीज टूट जाती है जैसे ज्यादा बड़ी घादवान हाने पर जहाज लहरटाने लगता है, अधिक मांग सेवन करने पर शरीर निरम्मा हो जाता है और अधिक प्रयुक्त पाने पर मन बीरा उठता है (691 C)। आरंभ और मेतेने तो नष्ट हो गए, पर स्पाटी बचा रहा क्योंकि उसने इन नियम का पालन किया था। आरंभ और मेतेने की विधियों की तरह उसकी विधियों में भी दोष थे, पर उसका राजतंत्र कभी निरंकुश न रहा था। उस पर आरंभ से ही दुहरे राजतंत्र का अंकुश लगा हुआ था। ज्यों-ज्यों समय बीतता गया, सीनेट और एफर्म की सम्बन्धों सत्ताओं के उत्कर्ष से उसका संकुलन बना रहा। इसलिए, अगर इतिहास कोई सबक सिखा सकता है तो यह यह कि जहाँ अमिथ सविधान असफल हो जाए, वहाँ मिथित और संतुलित सविधान सफल हो सकता है। तीनों डोरिस-राज्यों के विभिन्न नियति-वशों से यही शिक्षा ग्रहण की जा सकती है; और जो विधिकर्ता चाहता है कि मेरे राज्य में स्थिरता बनी रहे, उसे स्पाटी के आदर्श का अनुसरण करना चाहिए।

परतु पेलोपोनेसियाई राज्यों के अलावा और राज्य भी हैं जिन पर विचार किया जा सकता है और अध्ययन के लिए डोरिस-प्रव्रजन तथा उसके परिणाम की तुलना में अधिक अर्वाचीन इतिहास भी है। फारस निरपेक्ष राजतंत्र का नमूना है और ऐसा लोकप्रिय स्वशासन का। ये दो आदिम राज्य हैं, मूल राज्य हैं, शेष सारे राज्य उनके ही भेद हैं; पर जब तक एक राज्य का दूसरे राज्य से मिश्रण नहीं होता, तब तक उनमें से कोई भी पूर्ण नहीं होता (693—701 C)। प्राचीन यूनान के इतिहास की दृष्टि से तो युद्ध और अमिथ राजतंत्र निदनीय था ही, सम-सामयिक फारस के उदाहरण से यह प्लेटो की आँखों में और भी निच हो गया है। फारस के इतिहास से पहले साइरस के शासन-काल में और फिर डेरियस के शासन काल में एक ऐसा समय अवश्य आया था जब एक ओर तो लोगों को आजादी मिली हुई थी और दूसरी ओर

राजा भी बहुत बुद्धिमान था। राजा इतना समझदार था कि अगर उसकी प्रजा का कोई व्यक्ति उसे बुद्धिमत्तापूर्ण परामर्श दे सकता था, तो वह उससे सलाह ले लिया करता था। पर, जिस बुद्धिमत्ता के आधार पर राजा अपने पद के अधिकारी बने रहते हैं, फारस के राजाओं में वह गुण बहुत समय तक विद्यमान नहीं रहा। फारस-राजतंत्र के दोनों महान् संस्थापकों के बाद उनकी गद्दी पर जो उत्तराधिकारी बैठे, वे राजसी शासनचरण में पगपे-बड़े थे और उन्होंने आत्म-नियंत्रण का पाठ कभी नहीं पढ़ा था। वे शासक बुद्धिहीन थे क्योंकि उनमें वह गुण न था जो बुद्धि का सोपान होता है। बुद्धिहीन होने के कारण उन्होंने अपनी प्रजा की भलाई के लिए नहीं बल्कि अपनी तृष्णा-पूर्ति के लिए शासन किया; और इस ढंग से शासन करते हुए उन्होंने अपने राज्य की स्वतंत्रता से भी वंचित कर दिया और एकता के सूत्र से भी। फारस के शासकों में बुद्धिमत्ता न थी, उसकी प्रजा स्वतंत्र न थी, स्वयं उसमें एकता न थी और इस तरह फारस में वे तीनों धर्मों न थी जिनसे सच्चे राज्य का निर्माण होता है (पीछे खंड छ) ; उसके शासकों में आत्म-नियंत्रण का अभाव था और यही एकमात्र ऐसी चीज है जो अपने आप में कभी राजनीतिक शक्ति का आधार बन सकती है। पर, प्लेटो की व्याख्या के अनुसार एथेंस के इतिहास से सिद्ध हो जाता है कि निरपेक्ष राजतंत्र की तरह छुद्र और अमिश्रित लोकतंत्र भी निषिद्ध है। सब तो यह है कि एथेंस में भी एक समय ऐसा था जबकि सबसे प्रबल तत्त्व का विभिन्न प्रकार के अन्य तत्त्वों में मिश्रण हो गया था और समझा जाता था कि लोगों की स्वतंत्रता का विधि का सादर पालन करने की भावना और उस सामाजिक वर्ग-व्यवस्था के साथ निर्वाह हो सकता है जो संपत्ति की योग्यता पर आधारित हो और जिसमें अनेक स्तर हों। ये उस प्राचीन सविधान के दिन थे जिसके अधीन सफ़र की वेला में एथेंस एकता की सजीव अनुकृति बन गया था और उसने फारस की शक्ति से लोहा लिया था और उसे पराजित किया था। किंतु, यहाँ भी भ्रष्टाचार पैदा हो गया; और फारस के राजतंत्र की भाँति एथेंस का राजतंत्र भी आत्म-नियंत्रण से तथा उन गुणों से जो आत्म-नियंत्रण से ही मिल सकते हैं, वंचित हो गया। कला के ऊपर नियम का कोई अकुश न रह गया। कवियों ने उसके नियमों का उत्खनन करके नए-नए ग्राम्य तत्त्वों का समावेश किया और दुहाई दी कि कला की सच्ची कसौटी कला से मिलने वाला मुख है। लोगों को इस तरह जो पाठ पढ़ाए गए, उन्होंने तत्परता से उन्हें याद कर लिया और पुष्टि की कि कला की

1. यहाँ प्लेटो मानते यह कह रहा है कि एथेनी लोकतंत्र का नाश यूरीपिडोज ने किया था, सॉफ़ोक्लीज ने नहीं। प्लेटो का यह आग्रह कि कला की विकृति राजनीतिक पतन का कारण है, उसके शिक्षा-विषयक दृष्टिकोण पर आधारित है जिसके द्वारा नागरिकों में विधिनिष्ठा आती है और राज्यों में स्थिरता। शिक्षा का महान् साधन है संगीत—अपने व्यापकतम अर्थ में—जिसमें काव्य और कला दोनों का समावेश हो जाता है। यदि संगीत निश्चित नियमों के अनुकूल रहे और ये निश्चित नियम विधियों के प्राणतत्त्व के अनुकूल रहे, तो शिक्षा अपना काम कर सकती है। यदि संगीत के क्षेत्र में स्वच्छता आ गई, तो शिक्षा का कार्य रुक जाएगा और विधि का आध्यात्मिक आधार नष्ट हो जाएगा।

सच्ची बगौटी यही है कि कला से उन्हें क्या मुग्न मिलता है¹। वे गभीर और नाट्य के निर्णायक बन बैठे; उन्होंने कला के नियमों को तो एक किनारे रख दिया और एक कोनाहलमय रंगतंत्र (theatrocracy) की स्थापना की जिसके अंतर्गत उनकी कृपा या अकृपा ही एकमात्र नियम बन गई²। अब लोगों के लिए यह कदम उठाना बहुत आसान हो गया कि वे राजनीतिक सत्ता का और सामाजिक जीवन के नियमों का तिरस्कार कर दें और एक ऐसे चरम लोकतंत्र की स्थापना करें जिसमें लोकेच्छा ही सही और गलत की एकमात्र बसौटी हो जाए, सभा विधि के बजाए लोक-मुग्न की प्रभुता स्थापित हो जाए। जैसे ही विधि की प्रभुता का लोप हुआ, वैसे ही शपथ-वचन और गभीर दायित्व के प्रति सम्मान का और परमात्मा के प्रति सम्पूर्ण विश्वास का लोप हो गया और प्राचीन काल के टाइटनों की तरह लोगों ने सर्वोच्च परम सत्ता के विरुद्ध बिद्रोह का दान फूँक दिया³।

इन गभीर भ्रमनाओं के बावजूद प्लेटो ने स्वीकार किया है कि अगर राजतंत्र और लोकतंत्र दोनों में अलग-अलग दोषों की कीचड़ है, तो इस कीचड़ में गुणों के कुछ कमल भी खिले हुए हैं। लोकतंत्र का बरदान है स्वतंत्रता; और उसका अमिताप है अज्ञान जो ज्ञान होने का दंभ भरता है। राजतंत्र में स्वतंत्रता को नष्ट करने की प्रवृत्ति हो सकती है पर उसमें बुद्धिमत्ता के शासन की ओर गंजेत होता है—भले ही

1. "इस बात में तो मुझे भी बहुतों के साथ सहमत होना पड़ेगा कि संगीत को उससे मिलने वाले मुग्न के आधार पर परखा जाना चाहिए। पर यह मुग्न हर किमी का मुग्न नहीं हो सकता। सबसे गूढ़र कला यह है जिससे सबसे अच्छे और सबसे शिक्षित व्यक्ति को मुग्न मिले" (659 A)।
2. किसी ने कहा है कि "एयेंस का श्रोतावर्ग बड़ा सावधान और प्रदोष-प्रिय था"। किंतु, महान् डायोनीसिया में प्रतिपोगिता में आए हुए नाटकों का निर्णय करने और उन्हें पुरस्कार देने का काम हम ग्यामापीनों के हाथों में था। ये ग्यामापीन पर्वों के आधार पर लोगों की उस सूची में से चुने जाते थे जो परिपक्व तथा नाटकों के बुद्ध गायकों द्वारा तैयार की जाती थी, पर प्लेटो का कहना है कि इस प्रकार के ग्यामापीन जनरल से बाध्य होकर श्रोतावर्ग के आदेशानुसार निर्णय कर सकते थे (659 B)।

प्लेटो ने 'रंगतंत्र' की जो आलोचना की है, अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स, III. II, §3 (1281, b 7—10) में उस पर विचार किया है और उसे अस्वीकार कर दिया है—"(मुल्ल लोगों की तुलना में) बहुत से लोग संगीत तथा दाय्य-कृतियों के व्यापक अच्छे निर्णायक हुआ करते हैं। कोई किसी एक पहलू को परख सकता है और कोई किसी दूसरे को। सब लोग मिल कर सारे पहलुओं को परख लेते हैं"। प्लेटो ने 'रंगतंत्र' की निंदा की है और लोकतंत्र की भी जिसमें उसकी परिणति होती है, पर अरिस्टाटल ने दोनों में सत्य का अंश पाने की कोशिश की है (पीछे अध्याय 11 ग से तुलना कीजिए)।

3. लोकतंत्र के मूलवर्तों स्वतंत्रता-सिद्धांत को राज्य के सविधान में स्थान मिलना चाहिए—यह बात प्लेटो ने रिपब्लिक में स्वीकार न की थी; तब में स्वीकार की है। पर, इस अवतरण में चरम लोकतंत्र का चित्र उतना ही काला है जितना वह रिपब्लिक के आठवें खंड में है (पीछे अध्याय 11—ड से तुलना कीजिए)।

स्ववहार में उसका सदा यह अर्थ न होता हो। आप इन दोनों गुणों में समन्वय स्थापित कीजिए—ऐसी व्यवस्था कीजिए कि शासक बुद्धिमान हो और शासित को स्वतंत्रता का आदवाहन ; और तब आप देखेंगे कि भाई-चारे की भावना अपने आप ही पैदा जाएगी। पर, स्वतंत्रता, बुद्धिमत्ता और भ्रातृत्व—ये तीनों चीजें हैं जिन्हें दाने का राज्य को प्रयास करना चाहिए और अगर राजतंत्र और लोकतंत्र के समन्वय में ये मिल जाती है, तो राज्य के उसी रूप के लिए प्रयास करना चाहिए और, इस तरह प्लेटो ने नरैद्यो को दार्शनिक बनाने और लोगों का तिरस्कार या उपेक्षा करने की जगह, राजतंत्र का लोक-शासन के साथ समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न किया है। व्यावहारिक राजमर्मज्ञ अक्सर ऐसा प्रयास करते रहे हैं। अपने अनुभव के आशोक में हम सुकमता से यह सकते हैं कि इस तरह के समन्वय का सबसे अच्छा रूप ऐसे सविधानी राजतंत्र में उपलब्ध होता है जो प्रतिनिधि सभा द्वारा मर्यादित हो। पर, प्लेटो ने अंग्रेजी सविधान के संवैधानिक रूप की भलक भले ही मिल जाए, अंग्रेजी सविधान के व्यावहारिक रूप की भलक नहीं मिल सकती—इसकी आशा ही नहीं की जा सकती। उसके सामने न तो ऐसे राजा की आधुनिक धारणा ही थी जो शासन का वास्तविक सहासन न करके ही अपनी प्रजा की निष्ठा मात्र से संतुष्ट रहे—यह तो सामंती युग की विरासत है—और न उसके सम्मुख यह आधुनिक विचार ही था कि प्रतिनिधित्व के परोक्ष शासन के द्वारा लोक-अधिकारों की रक्षा सबसे अच्छी तरह की जा सकती है। फलतः, प्लेटो का समाधान कुछ-कुछ संयत अल्पतंत्र (moderate Oligarchy) के रूप में प्रकट हुआ है जिसमें अनेक दंडनायकों के बीच विभाजित होने के कारण राजतंत्र की शक्ति सीमण हो गई है और लोकतंत्र का अथ एक प्राथमिक सभा के इन दंडनायकों को निर्वाचित करने के अधिकार से अधिक और कुछ भी नहीं रहा है।

परंतु प्लेटो का स्वतंत्रता-सिद्धांत को स्वीकार करना—चाहे उसने यह सीमित रूप में ही किया हो—और यह मानना कि अवतल-ज्ञान के समान सहमति भी शासन का आधार है, उसके चिंतन के विकास का एक नया चरण है। अब यह बैसा निरपेक्षतावादी नहीं रहा जैसा कि रिपब्लिक की रचना करते समय था ; और पॉलिटिक्स की रचना करते समय उसका जो दृष्टिकोण था वह भी अब बेवस गया है। रिपब्लिक में उसने सहमति के सिद्धांत पर न तो विचार किया था और न उसका उल्लेख ही ; पॉलिटिक्स में उसने था यह किया था कि विधि-शासन की तरह सहमति का आवश्यकता भी 'राजमर्मज्ञ' की स्वतंत्रता के ऊपर अनावश्यक प्रतिबंध है¹। लॉज में उसे प्रजा के जीवन-स्वातंत्र्य की अधिक चिंता है, शासक के कर्म-स्वातंत्र्य की कम। विधि शासन स्वीकार करते समय अनुनयात्मक प्रस्तावनाओं के रूप में उसने जैसे सहमति-सिद्धांत के प्रति श्रद्धाजलि अर्पित की है, वैसे ही मिश्रित सविधान स्वीकार करते समय उसने सहमति-सिद्धान्त को प्रशासन के आधार के रूप में ग्रहण किया है। न्याय के जिस सद्गुण या क्षमता और कार्य के जिस पृथक्करण पर

1. पीढ़ी अध्याय 12—य से तुलना कीजिए जहाँ कहा गया है कि सहमति-सिद्धांत के संबंध में पॉलिटिक्स का विचार बिल्कुल स्पष्ट नहीं है।

रिपब्लिक आधारित है, उसका सर्वोत्तम परिणाम है निरपेक्ष शासन । इसी तरह, आत्म-संयम के जिस सद्गुण या विवेक और बुद्धि का जिस समन्वय पर सौंठ आधारित है, उसका सर्वोत्तम परिणाम है यह सहमति-सिद्धांत । प्लेटो अब भी निरपेक्ष शासन का आश्रय ले सकता है और सच्चे मुक्त मन की प्रभुता में जगती अब भी आस्था हो सकती है, पर उसने समझ लिया है कि, “इन तरह के मन का वही अस्तित्व नहीं है और अगर है भी तो बहुत कम” (805) । और यह ठीक है कि तद्वग अत्याचारी शासक से उसे अब भी थोड़ी-बहुन आशा थप सकती है, पर उसका यह स्पष्ट मत हो गया है कि तद्वग अत्याचारी शासक के साथ विधिकर्ता का सहयोग होना चाहिए और उसकी सार्वकालिक राज्य के जन्मजात के समय ही हो सकती है (709 — 713) । पॉलिटिक्स में प्लेटो का आग्रह था कि सच्चे राज्य की एवमात्र बचीटी बुद्धि का होना है, सहमति का होना नहीं । उनके बजाए अब यह बहुत सख्त है कि संविधान की कसौटी है स्वच्छिन्न प्रजा का स्वच्छिन्न शासन ; उसने पिना संविधान अराजकता का वैधिक रूप (832 C) माना होता है । उसने चिकित्सक के दृष्टांत का परिवर्तित रूप में उपयोग किया है । इस परिवर्तन में उसके चिंतन का परिवर्तन व्यक्त होता है । पॉलिटिक्स में उसने युक्ति प्रस्तुत की थी कि चिकित्सक को अपने रोगी की सहमति की आवश्यकता नहीं होती ; तब फिर राजमंसज को अपनी प्रजा की सहमति की क्यों आवश्यकता हो ? सौंठ के जिस अवतरण में प्रस्तावनाओं के महत्त्व का प्रदर्शन किया गया है (720 B—D), उससे पता चलता है कि दास का चिकित्सक ही अत्याचारी की तरह आदेश देता है ; पर जो चिकित्सक स्वतंत्र व्यक्ति की चिकित्सा करता है, वह अपने रोगी के साथ मानसिक संपर्क स्थापित करता है, अपनी योग्यता के अनुसार हिदायतें देता है और वह उसे अपना नुस्खा ठीक देता है जब उस नुस्खे की जरूरत और महत्ता के बारे में उसे विश्वास करा चुकता है । प्लेटो राज्यों का चिकित्सक तो अब भी है; पर अब यह अवलोकन परामर्शदाता चिकित्सक नहीं रहा बल्कि समझदार पारिवारिक चिकित्सक बन गया है । अब उसे मानव-प्रकृति का अधिक गहरा ज्ञान हो गया है । सौंठ के तीसरे खंड में उसने इतिहास से जो सबक सीखने की बात कही है ; वे वास्तव में उसके अपने जीवन-इतिहास के सबक हैं । उसने अपने अनुभव से जान लिया है कि जब रोगी का किसी इलाज के मूल्य-महत्त्व पर विश्वास जम जाता है, तब उस इलाज के सफल होने की अधिक आशा होती है और, आगे चल कर जब हम सौंठ में व्यक्तिगत संपत्ति और पारिवारिक जीवन के प्रति उसके दृष्टिकोण पर विचार करेंगे, तब हम देखेंगे कि (मने ही वह साम्यवाद के जीवन को अब भी आदर्श जीवन मान रहा हो पर) वह यह स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत हो गया है कि संपत्ति और निजी परिवार अंततः मानव जाति के लिए जीवन की स्वाभाविक व्यवस्थाएं हैं ।

लॉज में सामाजिक संबंधों की व्यवस्था

- (क) भूगोल और जनसंख्या
- (ख) लॉज में संपत्ति का विवेचन
- (ग) लॉज के राज्य में अर्थ-व्यवस्था
- (घ) लॉज में विवाह तथा परिवार का विवेचन

लॉज में सामाजिक संबंधों की व्यवस्था

(क) भूगोल और जनसंख्या

प्लेटो ने एक वास्तविक उपनिवेश की स्थापना करके विधि-राज्य तथा उगले मिश्रित संविधान की रूपरेखा प्रस्तुत करनी चाही है। उसने अपने सवाद के दृश्य का आभोजन ग्रीक ग्रीक में किया है जिनके अधिकतर भाग में एक उपनिवेश की स्थापना होने वाली है; और संवाद का एक पात्र ग्रीकनामी कनीनिआड, दस व्यक्तिओं के उस आयोग का भी सदस्य है जिसकी नियुक्ति उपनिवेश की स्थापना के कार्य की देखभाल के लिए की गई है (702 C)। इस आयोग को उपनिवेश के लिए विधियाँ बनाने का अधिकार प्राप्त है और कनीनिआड ने अज्ञतबी एयेनी से प्रार्थना की है वह आयोग के विचार के लिए एक संविधान और सहित्त कर मसौदा या रूपरेखा तैयार करे। यहाँ जिस प्रकार की कल्पना की गई है, वंसा प्रकरण यूनान के वास्तविक जीवन में अक्षर घटित होता रहता था। इससे उम प्रेरणा का भी संकेत मिलता है जो उपनिवेशीकरण से राजनीतिक चिन्तन को प्राप्त होनी थी और उस योगदान का भी पता चल जाता है जो इस चिन्तन से नए राज्यों के निर्माण में प्राप्त हो सकता था। आधुनिक उपनिवेशी

1. मध्य पुछा जाए तो लॉज में न तो उपनिवेश की वास्तविक योजना की गई है और न उसका कोई बड़ा-छोटा विवरण ही। उसमें तो बस एक स्पूल आरेख दिया गया है जिसका उपयोग उपनिवेश के सचमुच बन जाने पर आधार के रूप में किया जा सकता है पर जिनका संशोधन भी हो सकता है। उदाहरण के लिए 737 D में यह विचार व्यक्त किया गया है : "हम पूरे प्रदेश और पाग-पडाँस को देख कर यह तय करेंगे कि वास्तव में और नियमित रूप में उपनिवेश कितना लंबा-चोड़ा हो और उसकी जनसंख्या कितनी हो; इस समय तो हम खाका और मसौदा तैयार करने की खातिर अपने तर्क-वितर्क आधार, (—प्रस्तावों) तक ही सीमित रहें (जिन पर बाद में आयोग विचार लें)।" पर, प्लेटो ने इस भेद का निर्वाह नहीं किया है और लॉज का खाका अंतिम योजना और बड़े-छोटे विवरण के रूप में है, स्पूल आरेख के में नहीं। इससे व्याख्या-विषयक कठिनाइयाँ उठ खड़ी हुई हैं जिन पर जर्मन आलोचकों ने बहुत सोच-विचार किया है। सी० रिटर की लॉज की टीका के पृ० 140—7 देखिए। सबसे सरल व्याख्या यही प्रतीत होती है कि ये दोनों दृष्टिकोणों के बीच झूलता रहा है (यह स्वाभाविक तो बहुत है, मंगत भले ही हो)।

जिस किसी मूल देश से आते हैं और जिसके प्रति उनकी ममता बनी रहती है, उसी की विधियों और संस्थाओं को भी अपने साथ ले चलने की प्रवृत्ति उनमें होती है¹। यह प्रायः नियम सा ही बन गया था कि यूनानी उपनिवेश अपने ही देश से नया और स्वतंत्र जीवन शुरू किया करते थे। उनकी जनसंख्या में हमेशा नहीं, तो कभी-कभी विभिन्न विधियों और संस्थाओं के व्यस्त लोग हुआ करते थे और उनके लिए वह स्वाभाविक ही था कि वे अपनी नई जीवन-यात्रा के आरंभिक चरण में ही एक ऐसी नई संविधान-प्रणाली ढूँढ़ निकालने की कोशिश करते जिसमें उनके भेदों का समाधान हो जाता²। अगर उपनिवेशी एक ही जाति के हो, उनमें शुरू से ही जाति, भाषा, विधि और धर्म की एकता हो, तो इसके कुछ लाभ हो सकते हैं—प्लेटो यह समझता है (708 C)³। इसका दूसरा पक्ष यह है कि एकरा होने के कारण उनमें अपने मूल देश की विधियों और संस्थाओं के प्रति अंध आसक्ति की प्रवृत्ति हो सकती है; और विभिन्न जातियों के उपनिवेशियों को मिल-जुलकर रहने में भले ही कठिनाई हो, पर वे नई विधियों और संस्थाओं को अधिक सुगमता से स्वीकार कर सकते हैं। इसलिए, कार्थेजिक उपनिवेश के उपनिवेशी समूचे पीट से ही नहीं आएँगे; वे पैसोपोनीज से भी आएँगे (708 C); और आयोग को जोड़ के नमूने पर विधियाँ अंगीकार करने का ही नहीं, इस बात का भी अधिकार रहेगा कि अगर वह समझे कि दूसरे देशों की

1. आधुनिक काल तक में उपनिवेशों ने संविधानी परीक्षणों और आदर्श-सिद्धि के प्रयत्नों के लिए भूमि प्रस्तुत की है। कैरोलिनास के मूल संविधानों की रचना दार्शनिक लॉक ने की थी (यह सच है कि उपनिवेशियों ने न तो कभी इन संविधानों को लागू किया और न कभी इन उपनिवेशों में इन्हें वैधिक आधार ही प्राप्त हुआ)। योजना में ही नहीं, उसकी तकसीलों तक में कुछ-कुछ प्लेटो का रंग है। "विधियों की वृद्धि न हो, इसके लिए व्यवस्था की गई थी कि सौ साल बीतने पर काल-प्रवाह से सारी विधियों का निरसन हो जाएगा और मूल संविधानों की किसी तरह की टीका-टिप्पणी या व्याख्या न हो सकेगी"। (एजरटन, ओरिजिन ऑफ ग्रोस ऑफ इंग्लिश कालोनीज पृ० 78)।
2. उदाहरण के लिए ई० पू० 443—4 में एथेंस ने थुरी में एक प्रसिद्ध उपनिवेश की स्थापना की थी जिसके निर्माण में यूनान का योगदान था। सामोंस का प्रोटोगोरस उसका विधिकर्ता था, अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के दूसरे खंड में मिलेटस के जिस हिप्पोदानस का उल्लेख किया है, वह उसका वास्तुशिल्पी था, और उसने उपनिवेश की इमारतों का नक्शा तैयार किया था; एप्रिजेंटम का एम्पेडोक्लीज उसके आरंभिक सदस्यों में था और बाद में इतिहासकार हेरोडोटस भी हेलीकार्नातस से आकर वही बस गया था। इस प्रकार, थुरी एक महान् संगम था और उसके उपनिवेशी मिले-जुले लोग थे। यद्यपि वह मूल में एथेनी था, किंतु उसमें शुरू से ही डोरिस-तत्त्व भी बहुत था और वही अंत में सबसे प्रबल हो गया।
3. "एक जाति का होना का अर्थ यह है कि लोगों में भाषा, विधियों, धार्मिक संस्कारों तथा और बहुत सी बातों की समानता पाई जाती है।" यह वाक्य उस अवतरण की मूर्ति है जिसमें हेरोडोटस ने यूनान की एकता का वर्णन किया है और जिसे प्रायः उद्धृत किया जाता है (VIII, 144)। पीछे अध्याय 11—ज से तुलना कीजिए।

विधियों उदाहरण अच्छी हैं तो यह उनके अनुरूप विधियों भी बना गये (702 C)¹ । इस तरह, यह उपनिवेश उन 'सहस्रधाराओं' का समग्र होना जो विभिन्न स्रोतों से फूट-फूट कर एक भीत का रूप धारण कर लेती हैं (736 B) और विधिकर्ता को देयता होगा कि धाराओं का जल पूर्ण शुद्ध हो और उपनिवेशी अच्छे नागरिक हों ।

उपनिवेश का संस्थापक विधिकर्ता जो कौरी पट्टी लिखना आरंभ करेगा, न तो इस बात के लिए विवश होगा कि वह अपने राज्य की प्रारंभिक शुद्धि करे और न अपना काम आरंभ करने के लिए उसे इस बात की ज़रूरत होगी कि जो तत्त्व उसके राज्य के ताने-बाने में बुने जा सकें, उन्हें वह भीत के पाट उतार दे या देश-निकाता दे दे (735)² । होरिस्म-राज्यों की अपने इतिहास के प्रभात-काल में जो सुन्दर स्थिति थी, उसी स्थिति में यह है : उनके ऊपर न तो निहित स्वार्थों का बोध है और न वर्णमय पूर्वग्रहों का ; बल्कि उसकी स्थिति तो और भी अधिक अनुकूल है । यह तय कर सकता है कि उसका उपनिवेश कहीं बसे और बगैर किसी बाधा-बधन के बहु निर्धारित कर सकता है कि उसका राज्य निम्न भौगोलिक स्थितियों में अपनी जीवन-यात्रा आरंभ करे । जिसे हम राष्ट्रीय चरित्र पर जलवायु का प्रभाव कहते हैं, उससे प्लेटो अच्छी तरह अवगत है । भूमि और वातावरण का लोगों के मन और स्वभाव पर प्रभाव पड़ता है (747 E) ; जब विधिकर्ता अपनी विधियों का निर्माण करे, तब उसे इन बातों का ध्यान रखना चाहिए³ । प्लेटो ने एक भौगोलिक

1. यहाँ प्लेटो ने पहले ही सामान्य मूलानुसूची विधि की संहिताबद्ध करने की छुली फूट से ली है ।
2. इस अवतरण में बुनाई का निर्देश भी है और प्रारंभिक शुद्धि का संकेत भी—इन दोनों ही दृष्टियों से यह पॉलिटिक्स के अवतरण, 308 C—309 A, के समानांतर है । आगे चलकर प्लेटो ने कहा है कि मूल नगर के दृष्टिकोण से देखा जाए तो उपनिवेश की स्थापना भी शुद्धि का एक साधन ही है क्योंकि कि इससे निर्धन वर्ग जिसमें संपत्ति और संविधान दोनों को खतरा हुआ करता है—देश से बाहर चला जाता है (735 E—736 A) ।
3. मॉटिस्क्यू ने विधियों पर जलवायु के प्रभाव के बारे में बहुत-बुद्ध कहा है और इंग्लैंड की संस्थाओं की स्वतंत्रता का इंग्लैंड की जलवायु के दोषों से संबंध स्थापित किया है । एस्मिंट डेस लोइस के खंड 14, अध्याय 13 से तुलना कीजिए (इस खंड का शीर्षक है इंग्लैंड पर जनवायु का प्रभाव) : "इस राष्ट्र की आत्मा पर घुरी जलवायु का इतना अधिक प्रभाव पड़ा है कि प्रत्येक वस्तु के प्रति उसकी विरक्ति स्वयं जीवन के प्रति विरक्ति का रूप से लेती है । इस तरह के देश में जहाँ निवासी प्रत्येक चीज असह्य पाते हों, सर्वश्रेष्ठ शासन-व्यवस्था वह होगी जिसमें मनुष्यों का नहीं, बल्कि विधियों का शासन हो । इसका परिणाम यह होगा कि अगर कोई राज्य में परिवर्तन करना चाहेगा, तो उसे सारी विधियों में परिवर्तन करना पड़ेगा ।" कहने का अभिप्राय यह है कि प्लेटो की तरह मॉटिस्क्यू ने भी जिस मिश्रित संविधान और विधि-शासन की परबो की है, उनका कारण घुरी जलवायु ही है ।

यहाँ यह दृष्टव्य है कि भूगोल में प्लेटो की जो दिलचस्पी है, उसका विस्तार भू-विज्ञान तक है । शिटिआस में आदिकालीन एटिका का तथा उसके

परिस्थिति पर विशेष रूप से आधार किया है (अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स में इसका कुछ तो मंडन किया है और कुछ खंडन) और वह यह है कि उपनिवेश समुद्र तट के निकट नहीं बसा होना चाहिए (704—7)। यहाँ वह यूनान को सामान्य प्रथा का विरोध कर रहा है और सोच-समझ कर विरोध कर रहा है। यूनानी समुद्रचारी लोग थे और सागर के अतल जल मार्ग ही उनके राजमार्ग थे। उनके उपनिवेशों की स्थापना प्रायः सदा ही समुद्र-तट पर हुआ करती थी। प्लेटो चाहेगा कि उसके उपनिवेश की स्थापना अतर्देश में हो और जहाँ तक संभव हो, वह महान् राजमार्ग से अलग रहे। वह चाहेगा कि उसका उपनिवेश आत्म-निर्भर हो जिससे उसे बाहर से चीजों मँगाने की जरूरत न पड़े। वह उसे आवश्यकता से अधिक का उत्पादन भी न करने देगा ताकि उसके पास बाहर भेजने के लिए कुछ न बचे। वह यह भी चाहेगा कि उसमें हमारती लकड़ी की कमी रहे जिससे कि उसका उपनिवेश जहाज बनाने के काम में न जुट पड़े। उसका विचार है कि समुद्रतटवर्ती राज्य में विद्वति आ जाती है।

“दैनिक साधों के रूप में समुद्र किसी भी देश के लिए सुखकर हो सकता है पर सचाई यह है कि वह एक खारा और खट्टा पड़ोसी होता है—बहुत खारा और खट्टा। इससे देश में व्यापारिक चीजों की, घनीपाजंन और सौदेबाजी की बाढ़ आ जाती है; इससे लोगों के मन में छल-कपट और धोखा-धड़ी की भावें पैदा होती हैं; इसकी वजह से राज्य श्रद्धाहीन और मित्रहीन हो जाता है—अपने आंतरिक जीवन में भी और दूसरे देशों के साथ संबंधों में दोनों में भी” (705 A)।

अब तक समुद्रतटवर्ती राज्य की ओ निंदा की गई है, वह वास्तव में वाणिज्य-राज्य की निंदा है। पर, समुद्रतटवर्ती राज्य में तो नौ-शक्ति का रूप धारण करने की भी प्रवृत्ति होती है और प्लेटो ने जितनी वाणिज्य राज्य की निंदा की है, उतनी ही नौ-शक्ति की भी; उससे किसी तरह कम नहीं। एथेनी अजमबी ने स्पार्टा और क्रीट की उनके सैन्यवाद के कारण निंदा की है; उसे यह न्याय का तकाजा मालूम पड़ता है कि इसी कारण वह अपने राज्य की भी आलोचना करे¹। सच तो यह है कि

तट और कंदूर पर नौ हजार साल तक पड़ने वाले जल के प्रभाव का भी विवरण दिया गया है, ऐसा लगता है मानो वह किसी आधुनिक भू-वैज्ञानिक द्वारा लिखा गया हो (110 A—D)।

1. स्पष्ट है कि प्लेटो का संकेत एथेस की ओर है। आधुनिक इंग्लैंड की तरह एथेस भी अपने लिए खाद्यान्न का उत्पादन नहीं करता था। वह अन्न का आयात अधिर्वास्तः कृष्ण सागर से, दूर दानियाल के रास्ते करता था और बदले में कुछ तो अपने जेतूनों का, और कुछ तैयार भाल का निर्यात करता था—अैसे वतनों का। और इंग्लैंड की तरह ही एथेस यूनान की महान् नौ-शक्ति भी था। ऐन इसी कारण प्लेटो की आलोचना—जो एथेस की आलोचना है—इंग्लैंड की आलोचना भी है; और सच तो यह है कि समुद्री सैन्यवाद के संबंध में प्लेटो के विचारों की मूल अमो हाल में अंग्रेजों को नौ-शक्तिवादी नीति के अनु आलोचकों के स्वर में सुनाई पड़ी है।

समुद्री सैन्यवाद धन-मैन्यवाद की अपेक्षा ज्यादा बुरा समझा जा सकता है। नाविक दौड़-पेदों में अभी तो अमानक स्थान पर आना पड़ता है और अभी अमानक पीछे हटना पड़ता है, और हम मध्यम मैनिक स्वभाव धीरे-धीरे नष्ट हो जाता है, और नौ-राज्य में जिनकी रक्षा उमकी नौ-सेनाओं की यादिक योग्यता के आधार पर होती है ऐसी मैनिक योग्यता वाले लोगों का सम्मान नहीं होना, जो हम सम्मान के सर्वश्रेष्ठ पात्र होने हैं।

इस प्रकार सौज का राज्य आत्म-निर्भर होगा और वह वालिग्य के धिमे-पिटे रास्ते से दूर रहेगा। यह एक वृषिजीवी समाज होगा जो अपनी आवश्यकताओं के साथ-साथ पक्ष-पक्ष करेगा और चाहे वह (स्पार्टा की भाँति) औरों में अलग-अलग न रहे, पर अपेक्षाकृत अधिक असम-वसम रहेगा जिनमें उनके मूल रूप की गुड़ना बनी रहे। उमकी जनसंख्या एथेंस और स्पार्टा² की जनसंख्या के ऐन बीच में होगी और प्लेटो ने उसके नागरिकों की संख्या 5040 निर्दिष्ट की है। प्लेटो ने यह संख्या यों ही स्थिर नहीं कर दी है। संख्या के महत्त्व में प्लेटो का साथ से ही विद्वान रहा था। जीवन के अंतिम चरण में उनके ऊपर पायदापोरन का रंग और भी गहरा पड़ गया था और प्लेटो का दर्शन पहले से भी अधिक संख्या का दर्शन हो गया था। 5040 संख्या मूलतः इसलिए चुनी गई है कि उमें अनेक विभिन्न विभाजकों द्वारा विविध विभाजनों में विभक्त किया जा सकता है³। इस प्रकार यह संख्या विभाजन के आधार के रूप में युद्ध में उपयोगी होगी। नागरिकों के बीच करों के निर्धारण और उमीन या अन्य राजकीय मण्डल के वितरण के लिए यह ताति बाल में भी उनकी ही उपयोगी होगी। स्पष्ट है कि प्लेटो ने जिन मुख्य विभाजकों का संकेत दिया है, वह 12 की संख्या है; और उसने जिस पद्धति की परीक्षा की है, वह दादसक पद्धति है (746 D—E)। हम व्यवस्था के अनुसार राज्य में बारह बचीनें होंगे और राज्य-परिपद में बारह

1. यह एक दिलचस्प बात है कि प्लेटो का संरूप नौ-शक्ति-संप्रदाय से न था। फारस की शक्ति की संस्थापना ने नहीं, मेरापान और प्लाटोने ने नष्ट किया था (707 C)—यह कहना बृद्ध ऐसा ही है कि सैपोलियन लिपिग और वाटर्न में पराजित हुआ था, ट्रापलगर में नहीं। यह बात भी ध्यान देने की है कि प्लेटो का यह तर्क कि नौ-राज्य में सम्मानों के उचित वितरण की व्यवस्था भंग हो जाती है, एथेनी सविधान-विषयक उस पुस्तिका के तर्कों से मिलता है जिसे जेनोफॉन की रचना बताया गया है पर जो वास्तव में उमकी रचना है नहीं। लेखक ने अपनी व्यापारिक शैली में कहा है कि यह उचित ही है कि साधारण नाविकों को बुकीनो या संपन्नो से अधिक उचित प्राप्त हो—राज्य की शक्ति का आधार यही लोग होते हैं, सेना नहीं।
2. एथेंस के नागरिकों की संख्या 40,000 से ऊपर थी। स्पार्टा के स्वतंत्र नागरिकों की परंपरागत संख्या 9000 थी, पर सौज के रचना-काल में वह घट कर 1500 रह गई थी।
3. प्लेटो की बात गुणा के दो सवालियों से समझाई जा सकती है : $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 = 5040$; और फिर, $7 \times 8 \times 9 \times 10 = 5040$ । निष्कर्ष है कि 5040 दस तक की हर संख्या से विभक्त हो सकता है और वस्तुतः प्लेटो के अनुसार तो वह 59 विभाजकों द्वारा भाज्य है।

समितियाँ जिनमें से प्रत्येक समिति साल में एक-एक महीने काम करेगी। नागरिकों में यह व्यवस्था मुद्रा और नाप-तौल की गणना का आधार बनेगी। इस प्रकार इन दोनों में एक दूसरे के प्रति भी संतुलन और सामंजस्य रहेगा और साथ ही इनका राजनीतिक गठन के प्रति भी संतुलन एवं सामंजस्य ही रहेगा¹। किंतु, संस्था के प्रति प्लेटो की आदर्श-भावना में व्यावहारिक सुविधा का ही प्रश्न नहीं है—उसका महत्त्व इससे अधिक है। जब वह विधिकर्ता के लिए संस्था का ज्ञान जरूरी ठहराता है, जिसकी सब राज्यों के लिए उपयोगी होने की सबसे अधिक संभावना है (737 E); और नागरिकों को आदेश देता है कि वे एकत्र संस्थात्मक पद्धति को अपनी आँखों से कभी ओझल न होने दें (747 A), सब गणित के शैक्षिक मूल्य की बात भी उसके मन में रहती है। अगर संस्थात्मक आधार पर राज्य का गठन किया जाए, तो वह मानो अकगणिन का एक जीता-जागता पाठ बन जाएगा और चाहे कोई भी विषय हो—घरेलू अर्थ-व्यवस्था हो या राजनीति, या कला और शिल्प—इन सबमें नौजवानों को कुशल बनाने के लिए जितना महत्त्व सशस्त्रों के अध्ययन का है, उतना और किसी विषय का नहीं। गणित के अध्ययन से आलसी और बुढ़िहीन लोगों तक में इतनी कर्मठता और इतनी बुद्धि आ जाती है जो उनकी सहज शक्तियों की सीमा से परे होती है। इसमें और कुछ नहीं तो रिपब्लिक के सिद्धांत की प्रतिध्वनि अवश्य है कि गणित के अध्ययन की सीढ़ी पर चढ़कर लोग ऐंद्रिय जगत से ऊपर उठ कर घुड़ चिंतन के क्षेत्र में प्रवेश पा सकते हैं। गणितीय आधार पर गणित राज्य के पक्ष में प्लेटो का जो अंतिम और सबसे उदात्त तर्क है, वह तत्त्व-मीमांसा के लोक का स्वयं करने लगता है। जिस राज्य का सच्चे गणितीय सिद्धांतों के आधार पर गठन किया जाएगा वह राज्य जगत के तथा उसकी संरचना के अनुरूप होगा, क्योंकि यह जगत भी संस्था पर आधारित संरचना है। राज्य के प्रत्येक अंग और प्रत्येक अंग को ईश्वर की पवित्र देन

1. एथेंस में क्लीस्थेनीज के समय से अधिकतर दार्शनिक पद्धति का चलन था। भले जब प्लेटो ने द्वादशक पद्धति अपनाई, तब वह एथेंस की प्रथा से दूर हट रहा था। एथेंस में दस कबीले थे और परिषद के भी दस भाग थे जिनमें से प्रत्येक भाग साल के दसवें हिस्से भर तक काम करता था। यह पद्धति साल को बारह महीनों में बाँटने की पद्धति के विरुद्ध पड़ती थी। सी० रिटर ने सॉक्स पर अपनी टीका (पृ० 129—139) में प्लेटो के राजनीतिक गणित के संबंध में एक दिलचस्प टिप्पणी दी है। उसने लिखा है कि अगर प्लेटो 'संस्थात्मक रहस्यवाद' के समुद्र में डूबकरियाँ लगा लगा कर मजें लेता है, तो इससे उसकी मानसिक शक्तियों का ह्रास बिल्कुल भी प्रकट नहीं होता; बल्कि उससे तो यह प्रकट होता है कि संस्था के प्रति प्लेटो का जो सम्मान भाव है, उसके पीछे एक व्यावहारिक साधक की प्रवृत्ति, व्यावहारिक दृष्टि है जिसके सफल का व्यापक अनुभव समाया हुआ है। निश्चय ही यह सत्य है कि ऐसे समय में जब साक्षिकों और सारिणीय पद्धतियों का विकास न हुआ था और लोग अरबी अकों से भी परिचित न थे, सामान्य द्वादशक पद्धति ग्रहण करने से प्रशासन और व्यापार के क्षेत्रों में बड़ी सुविधा हो सकती थी। व्यावहारिक जीवन में और साथ ही वैज्ञानिक प्रयोजनों के लिए सुगम गणना-पद्धति का क्या महत्त्व होता है यह समझाने के लिए रिटर ने आधुनिक मीटरी पद्धति का उदाहरण प्रस्तुत किया है।

मानना चाहिए जो मृष्टि के बान और चक्र के अनुरूप है (771 B)। मंस्या में ही ध्वनियों और संगीत का रहस्य निहित है ; आवाज-पिण्डों की गतियों पर भी मंस्या का ही नियंत्रण रहना है। सच्चा दामक आवाज के नक्षत्रों के रूप में गतिमान मन को और उसकी गति के माप संगीत के मबंध को देत चुकता है ; और उमने जो कुध देता होता है, उनी के अनुरूप वह हमारी प्रवृत्तियों के स्वरूप और नियमों को दातता है (967 E)। अपने वृत्त में नियम और माप के अनुसार परिप्रमा करने वाले नक्षत्र संगीत तथा उमकी लय-ताल के अनुरूप होते हैं। विधियो तथा मस्याओं को इन दोनों के अनुरूप होना चाहिए जिनमें कि इन तीनों में 'दिव्य मामजस्य' की स्थापना ही सके और वे सब दिनकर नियम तथा माप का पालन कर सकें¹।

-
1. यह अवतरण कटित है और हो सकता है मने इसका अर्थ समझने में बहुत-सी गान्तामी की हो। इसके समानांतर एक अवतरण पॉलिटिक्स (274 D) में मिलता है ; "हम एक साथ मिलकर अपने जीवन में सपूर्ण मृष्टि-त्रय का अनुकरण भी करते हैं और अनुसरण भी"। कॉम्पेल ने पॉलिटिक्स के अपने संस्करण की भूमिका, पृ० XXV में एक पर्यर्त्त पामथागोरमी लेखक के अवतरण को उद्धृत किया है जिसमें संकेत मिलता है कि शायद इन अवतरणों में प्लेटो पामथागोरम के विचारों का अनुसरण कर रहा हो। "ईश्वर का संसार के साथ जो संबंध है, वही राजा का राज्य के साथ होता है ; और संसार के साथ राज्य का जो संबंध है, वही संबंध राजा का ईश्वर के साथ होता है ; क्योंकि राज्य—जिसमें विभिन्न तत्वों के योग से सामंजस्य की स्थापना हुई है,—संसार की व्यवस्था और सामंजस्य का ही अनुकरण है।" यह विचार गॉर्जियाज में भी व्यक्त हुआ है (पीछे पृ० 205, टि० 2 देखिए) ; पीछे अध्याय 12—ड से तथा आगे अध्याय 15—घ से भी तुलना कीजिए।

(ख) सॉल में संपत्ति का विवेचन

नए उपनिवेश में जीवन के सामाजिक आधार का वर्णन करते समय प्लेटो ने विभिन्न तत्त्वों के मिश्रण के विचार को—जो सभ्रूचे सॉल में व्यक्त है—अपना निर्देश-सूत्र मान लिया है। सामाजिक आधार ऐसा होना चाहिए कि उस पर आसानी से अच्छे सविधान और विधि-व्यवस्था का भवन खड़ा किया जा सके और चूंकि सविधान मिथित होगा और विधि में अनुनय और आदेश का समन्वय होगा, अतः सामाजिक आधार भी विभिन्न तत्त्वों का सम्मिश्रण होना चाहिए। उदाहरण के लिए विवाह विभिन्न चरित्रों और वर्गों का संयोग होना चाहिए (773 A) ; संपत्ति व्यक्तिगत स्वामित्व और राजकीय नियंत्रण का मिश्रण होना चाहिए (740 A) ; और अगर कुछ लोग ऐसे हों जो अमीर हों तो उन्हें चाहिए कि वे नागरिकों की आपसी फूट रोकने के लिए अपनी धन-संपदा का कुछ भाग स्वेच्छा से गरीबों को दे दें (776 D—E)। ताने-बाने को—कसे और ढीले धागों को—इस तरह मिलाना चाहिए कि एक ऐसे घर का निर्माण हो सके जिसमें सामंजस्य हो (734 E—735 A)। सामाजिक व्यवस्था इस तरह की होनी चाहिए कि इसमें अधिक हितों का मेल हो और सामाजिक भेदों में सामंजस्य की स्थापना हो।

सॉल में जिस संपत्ति-व्यवस्था का प्रस्ताव किया गया है, वह रिपब्लिक के साम्यवादी आदर्श से निश्चित रूप से भिन्न है (739)। प्लेटो ने तीन प्रकार के सविधान माने हैं—सर्वश्रेष्ठ या आदर्श, द्वितीय सर्वश्रेष्ठ या उप-आदर्श ; और तीसरे प्रकार का सविधान, जिसका उसने स्पष्टीकरण नहीं किया है, पर जिससे उसका संकेत शायद वास्तविक राज्यों के सविधानों के प्रति है। सर्वश्रेष्ठ राज्य, सर्वश्रेष्ठ सविधान और सर्वश्रेष्ठ विधियाँ वे होती हैं जिनमें इस पुरानी कहावत का अधिकतम पालन होता है कि मित्रों की सब चीजों में सबका सामा होता है। इस तरह के राज्य में स्थियाँ, अच्छे और सब चीजें सबकी होती हैं। व्यक्तिगत संपत्ति की धारणा का और उसकी भाषा का जीवन से एक दम सौंप हो जाता है और राज्य—जो एक मन और एक मन हो जाता है—एक सुख से सुखी और एक दुःख से दुःखी होता है। इस तरह का आदर्श—आज या कल—समय हो या हमेशा असमय हो—पर एक बात निश्चित है :

वह ध्येय के अधिक अनुकूल होता है और इसलिए वह अन्य किसी आदर्श के देते ज्यादा सच्चा होता है, ज्यादा अच्छा होता है। यह सविधान का ऐसा रूप है जो लोगों को सदा ध्यान में रखना चाहिए और जिसके अधिक से अधिक निरुद्ध पढ़ने का उन्हें भरसक प्रयत्न करना चाहिए। जब तक वर्तमान स्थिति बनी रहेगी, जब तक स्त्रियों, बच्चों और मकानों पर व्यक्तिगत नियंत्रण रहेगा और जब तक प्रत्येक व्यक्ति के लिए इन सारी चीजों की इसी आधार पर व्यवस्था होगी, तब तक जीवन की उम्र पूर्ण धर्म की सिद्धि न हो सकेगी जो मनुष्य को सूटे से बंधे हुए बैल से ऊंचा उठा ले जाती है (807 C)। पर, एक द्वितीय सर्वश्रेष्ठ का उप-आदर्श भी है। "जिस राज्य के निर्माण का काम हमने अपने हाथ में लिया है, वह अगर कभी बन सके, तो यह अपने ढंग से चिरंतन पूर्णता के सबसे अधिक निरुद्ध होगा, और उसमें सर्वश्रेष्ठ के दूसरे क्रम की एकता होगी" (739 E)। अगर ऐसे राज्य का निर्माण हो सके, तो स्थिति पर्याप्त सतोषजनक होगी और जो लोग इस राज्य में रहेंगे, उनके सामने करने के लिए एक काम होगा—वे तन और मन के उत्कर्ष का अभ्यास करेंगे और यह काम महान् शैलों में विजय पाने से दुगुना कठिन होता है, वस्तुतः दुगुने से भी अधिक कठिन (807 D—C)। इस द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में जमीन और मकानों का बंटन व्यक्तिगत संपत्ति के रूप में होगा। उनमें सामी रोती भी नहीं होगी क्योंकि ऐसी चीज उन लोगों की पहुँच से बाहर होती है जो इस व्यवस्था में पैदा हुए हों और जिनका पालन-पोषण तथा शिक्षा-दीक्षा वर्तमान रीति से हुई हो (740 A)। जब जमीन का पहले-पहल बंटवारा

1. इस अवतरण (739 A — 740 A) में अनेक कठिनाइयाँ पैदा हो जाती हैं। (1) 739 A में प्लेटो ने सविधानों के तीन प्रकारों का उल्लेख किया है और उसने 739 E में कहा है कि अगर ईश्वर की दृष्टि हुई, तो वह द्वितीय सर्वश्रेष्ठ के बाद तीसरे प्रकार के सविधान का वर्णन करेगा। 739 A में उल्लिखित तीसरे क्रम के सविधानों से अपने वास्तविक सविधानों का आदर्श ग्रहण किया है। इसलिए 739 E में जो वचन दिया गया है उसका अर्थ मैं यह समझता हूँ कि प्लेटो वास्तविक सविधानों का वर्णन करने का वचन दे रहा है क्योंकि मूल तत्त्वों का त्याग किए बिना ही उनमें सुधार किया जा सकता है। इस दृष्टि से प्लेटो की प्रक्रिया पॉलिटिक्स में अरिस्टाटल द्वारा अपनाई गई प्रक्रिया के सदृश है। पॉलिटिक्स में (क) सातवें और आठवें खंडों में आदर्श राज्य का चित्र प्रस्तुत किया गया है; (ख) चौथे खंड में उप-आदर्श राज्य-व्यवस्था का वर्णन किया गया है; और (ग) पाँचवें और छठे खंडों में वास्तविक राज्यों—विशेष कर लोकतन्त्र और अल्पतन्त्र—के संगठन पर और इन राज्यों में लड़ाई-भगड़े शुरू करने के उपायों पर विचार किया गया है। 739 A में जहाँ सी० रिटर ने तीसरे क्रम का अभिप्राय साधारण राज्य समझा है, वही उसने उसी जगह यह भी सुझाव दिया है कि प्लेटो ने 739 E में जिस तीसरे प्रकार के राज्य का वर्णन करने का वचन दिया है, वह नए उपनिवेश का वास्तविक सविधान है जो वैसे किसी सविधान के सक्षिप्त विवरण या उसकी रूपरेखा से भिन्न है (इसी अध्याय में खंड क से तुलना कीजिए)। इतने थोड़े से अवकाश में अर्थ का इस प्रकार का परिवर्तन मुझे असंभाव्य-सा लगता है और यह बात भी समझ में नहीं आती कि उपनिवेश का वास्तविक सविधान उसकी रूपरेखा से इतना भिन्न होगा जितना दूसरे प्रकार का सविधान तीसरे प्रकार के सविधान से। अस्तु, प्लेटो का तीसरे प्रकार के सविधान का वर्णन करने का वचन पूरा नहीं

होगा, तब हर नागरिक को एव-एक टुकड़ा मिलेगा ; पर यह जमीन भले ही हर नागरिक को व्यक्तिगत संपत्ति के रूप में मिले, लेकिन वह यह मानेगा कि यह जमीन सारे राज्य की है। अरिस्टाटल की भांति प्लेटो भी बाद में चलकर व्यक्तिगत संपत्ति और साझे उपयोग के बीच समन्वय स्थापित कर देगा, जैसे कि उस समय स्पार्टा में कुछ दृष्टियों से सचमुच होता भी था। संपत्ति के अधिकार को एक ऐसा अधिकार मानना चाहिए जिसकी सृष्टि समाज ने की है और जिसका उपयोग समाज के हित में होना चाहिए। उसे व्यक्ति का ऐसा निरपेक्ष और सहज अधिकार नहीं मानना चाहिए जिससे उसे अपनी संपत्ति के मनमाने उपयोग की छूट मिल जाए। प्लेटो ने केवल सामान्य सिद्धांत का निरूपण ही नहीं किया, उसने सामान्य सिद्धांत के त्रिधातव्य का उपाय भी सुझाया है। भूमि की उपज का सामूहिक भोजन व्यवस्था में उपयोग होना चाहिए (896 E) जिसमें नर-नारी दोनों भाग लें और इस तरह अगर स्वामित्व व्यक्तिगत रूप में रहे, तो कम से कम खपत सार्वजनिक और सामूहिक हो।

जमीन के मूल 5,040 टुकड़े बराबर-बराबर होंगे और कोई भी व्यक्ति अपना टुकड़ा किसी दूसरे को न दे सकेगा और न उससे लें सकेगा (741 B)। जनसंख्या सदा 5040 ही बनी रहनी चाहिए जिससे हर टुकड़े के लिए हमेशा एक ही नागरिक रहे। अगर किसी नागरिक के कोई बच्चा न हो जो उत्तराधिकार में उसकी जमीन पा सके, तो उसे किसी अन्य नागरिक के लड़के को अपना उत्तराधिकारी बना लेना चाहिए। अगर सामान्य प्रवृत्ति विहित जनसंख्या से बढ़ने की हो तो या तो सतानोत्पत्ति को नियंत्रित करना चाहिए या उपनिवेश की स्थापना करनी चाहिए। पर अगर प्रवृत्ति इसके विपरीत हो (और लगता है कि प्लेटो को यही डर था। स्पार्टा की जनसंख्या के

होता और पूरा करने के लिए वह दिया भी नहीं गया। (2) लॉज के इस अवतरण में व्यक्त आदर्श रिपब्लिक के आदर्श से अभिन्न नहीं है। वह पूर्ण साम्यवाद का आदर्श है जिसमें ऊपर के दो वर्ग ही नहीं बल्कि नागरिक भी भागीदार होते हैं और इन वर्गों को जो वार्षिक सामान मिलता है, उसी में नहीं, बल्कि सारी चीजों में सबका साझा रहता है (पीछे पृ० 325—6 देखिए)। इसके विपरीत, मेरा विचार है कि प्लेटो का संकेत रिपब्लिक के आदर्श की ओर है—भले ही वह संकेत शिथिल हो—और मैं यह नहीं मान सकता कि लॉज के एक अलग-अलग अवतरण में कुछ गिने-बुने शब्दों में चलते-चलाते वह एक भिन्न आदर्श की चर्चा करता। प्लेटो ने अब समझ लिया है कि साम्यवादी आदर्श देवताओं या देवपुत्रों के लिए है (739 B) ; और इसीलिए जहाँ उसने रिपब्लिक की रचना करते समय आशा की थी कि यह आदर्श मानवों के बीच साकार हो सकेगा ; वहाँ उसने लॉज में इस आदर्श का कुछ इस तरह से अवनति किया है मानो वह व्यतीत की चीज हो। 740 A में 'साम्भी खेती' के निर्देश की ध्वनि से यह लगता है कि रिपब्लिक की योजना में भूमि साझे में रहनी और उस पर साम्भी खेती होती, पर वस्तुतः प्लेटो का विचार यह था कि किसानों का जमीन पर अलग-अलग अधिकार रहे और वे उस पर अलग-अलग खेती करें। अगर यहाँ प्लेटो का उद्देश्य रिपब्लिक की ओर संकेत करना है, तो यह संकेत बड़ा धिक्का है, पर हो सकता है कि प्लेटो का इस तरह का कोई संकेत देने का इरादा ही न रहा हो और वह सिर्फ यह कहना चाहता हो कि साम्भी खेती तो 'त्रिनस के युग' की चीज थी।

हान से उगे अनायास यही डर लगने लगा होगा), तो विवाहिनों को तो पुरस्कार मिलने चाहिए और अविवाहिनों को दंड। पर, जिन ममानता की रक्षा के लिए प्लेटो इतना सजग है, वह केवल मूल भू गडो की या दूसरे व्यक्तों में भू-संपत्ति की समानता है। निजी मालमत्त का उमड़े साथ कोई विरोध नहीं; उसकी असमानता और यह समानता साथ-साथ बनी रह सकती है। सबसे अच्छा तो यह हो कि उपनिवेन की स्थापना के समय हर नागरिक के पास बराबर-बराबर का निजी मालमत्ता हो, पर यह अशक्य है (744 B)। फलतः प्लेटो ने व्यवस्था की है कि जमीन का जितना मूल्य हो, प्रत्येक नागरिक उसमें चार गुने मूल्य का मात्र-सामान या ज़ायदाद इकट्ठी कर सकता है (744 E)। इस प्रकार धन-मपदा का एक मान होगा जिसके एक छोर पर तो यह व्यक्ति होगा जिसके पास जमीन और बहुत ही कम ज़ायदाद होंगी और दूसरे छोर पर वह व्यक्ति जिनके पास जमीन और उससे चार गुने मूल्य की ज़ायदाद होंगी। पहली स्थिति नागरिकता की आवश्यक शर्त है जबकि दूसरी स्थिति में सीमा में अधिक जो भी धन-मपत्ति होगी, वह सरकारी गज़ाने में पहुँचा दी जाएगी¹। इसका परिणाम है संपत्ति की योग्यता के अनुरूप चार वर्गों की व्यवस्था, और गविवधान का निर्माण करते समय प्लेटो ने मताधिकार और उनके प्रयोग का आधार इसी संपत्तिगत योग्यता को माना है। यहाँ जिन-वर्ग-विभाजन का प्रस्ताव किया गया है उसमें सोलोन के वर्ग-विभाजन की याद हो आती है और प्लेटो ने जिन अन्य विभाजन का प्रस्ताव किया है, उसका आधार एथेंस का उदाहरण लगता है। बचीस्थेनीज ने दस बचीलों का निर्माण किया था और इनमें से हरेक कबीले के लिए उगने एक-एक क्षेत्र नियम कर दिया था हालाँकि यह क्षेत्र तीन विभिन्न इकाइयों में बँटा हुआ होता था और प्रत्येक इकाई एडिवा के एक अलग भाग में स्थित होती थी। प्लेटो ने द्वादशक पद्धति के आधार पर बारह बचीलों का प्रस्ताव किया है जिनमें से प्रत्येक कबीले के लिए एक क्षेत्र निश्चित होगा। यह क्षेत्र स्पष्ट ही एक गहिर भू गड होगा, बचीस्थेनीज के क्षेत्र की भाँति नहीं होगा। किंतु एक दृष्टि में प्लेटो ने बचीस्थेनीज की नीति का अनुकरण किया है। उसने कबीलों को तो अवयव इकाइयों में नहीं बाँटा, लेकिन उगने हर नागरिक की जोत के दो परस्पर अवयव आधे-आधे भाग अवयव कर दिए हैं (745 C—E) जिनमें से एक तो मुख्य नगर के निकट होगा और दूसरा सीमांत के निकट²। बचीस्थेनीज के लक्ष्य की तरह उसका भी लक्ष्य यही लगता है कि स्थानीयता की भावना और स्थानीय

1. यह इस योजना का आवश्यक अंग है और प्लेटो ने व्यवस्था की है कि सारी व्यक्तिगत संपत्ति की सरकारी तौर पर रजिस्ट्री होनी चाहिए (745 A—754 E)। इसी प्रकार सॉस के परवर्ती सड़ों में सराधान की चर्चा करते समय (955 D—E) उसने व्यवस्था की है कि करारोपण के विचार में प्रत्येक नागरिक को इसकी जाँच करा लेनी चाहिए कि उसको संपत्ति (या पूँजी) पर कितना कर लगता है और साथ ही उसे अपनी उन्न (या आय) का वास्तविक विवरण भी तैयार रखना चाहिए। इस तरह, सरकार पूँजीगत आय के आधार पर कर लगा सकेगी।
2. रचना की दृष्टि से देखा जाए तो सॉस के राज्य में एक तो मुख्य नगर है और एक ग्राम-क्षेत्र। मुख्य नगर बारह भागों में बँटा हुआ है और ग्राम क्षेत्र भी नगर के केंद्र से निकलने वाली रेखाओं द्वारा बारह भागों में बँटा हुआ है (इनमें से हरेक भाग में एक-एक कबीले का निवास है)।

विभाजनों को रोका जाए। अगर हर व्यक्ति के पास दो जोत और दो घर हों,—एक नगर में तथा एक देहात में—तो फिर देहात तथा नगर के हितों में कोई विरोध पैदा न हो पाएगा¹।

-
1. क्लोस्येनीज ने प्रत्येक कबीले को जिन तीन असबद्ध इकाइयों में बाँटा था, उनमें से एक इकाई तो नगर के अंदर या उसके निकट हुआ करती थी, दूसरी इकाई समुद्रतट पर और तीसरी, जो इन दोनों इकाइयों के बीच में पड़ती थी, देहात के भीतरी भाग में बसी होती थी। उसका उद्देश्य अपने दसों कबीलों में से हर कबीले के तीनों हिस्सों में समन्वय की स्थापना कर विभिन्न स्थानीय हितों के उन संघर्षों का अन्त करना था जिसके कारण पीसिस्ट्राटस के निरंकुश-सत्त का उत्थान हुआ था। प्लेटों के इस तरह की नीति अपनाने का कारण कुछ हद तक पेलोपोनेशियाई युद्ध का अनुभव हो सकता है जिसमें देखा गया था कि जो नागरिक देहात में रहते थे और जिन्हें स्पार्टावासियों की सूटमार का खतरा रहता था, उनके हित एथेंस की प्राचीरों के भीतर रहने वाले नागरिकों के हितों के प्रतिकूल पड़ते थे।

(ग) लॉज के राज्य में धर्म-व्यवस्था

प्लेटो ने अपने नागरिकों के आर्थिक हितों या कार्य-व्यवस्था के लिए कोई गुजादश नहीं छोड़ी और अगर छोड़ी भी है तो बहुत कम—हालांकि उसके हर नागरिक के पास जमीन के दो-दो टुकड़े हैं और कुछ नागरिक धर्म-व्यवस्था के मातृमत्त की दृष्टि से औरों के देखे सम्पन्न हैं। कोई भी नागरिक किसी बला या शिल्प को व्यवसाय का आधार नहीं बना सकता (846 D) ; न वह पैसा कमाने के किसी पणित तरीके को अपना सकता है—जैसे क्रय या विक्रय की बला को क्योंकि उसके फेर में वह कर स्वतंत्र और 'उदार' व्यवहारों तक में नीचता आ जाती है (741 E)। किसी भी नागरिक के पास सोना या चांदी न होगी और हालांकि सिक्के चलते रहेंगे, पर वे देश के अंदर ही चलेंगे, देश के बाहर नहीं (742 A)¹। प्लेटो के राज्य में व्याज लेने की मनाही होगी। अगर कोई अपना पैसा उधार दे, तो अपनी जिम्मेदारी पर दे और जो व्यक्ति उधार लेगा, वह उधार ली हुई पूँजी लौटाने के लिए कानूनी तौर पर बाध्य नहीं होगा (742 C)²। जब नागरिक उद्योग तथा वाणिज्य के दायरे से बाहर रहेगा, जब व्याज लेने या अपने पास मूल्यवान् धातुएँ रखने की उसे मनाही होगी, तब वह धन-संचय को अपने जीवन का लक्ष्य बनाने के प्रलोभन से बचा रहेगा और 'तन तथा मन का वह उत्कर्ष' पाने की कोशिश करेगा जिसका सबसे बुरा और सबसे बटु तन्त्र है अपार धन-संपदा। सेंट पॉल की भाँति प्लेटो का विचार भी यही था कि धन की आसक्ति सारी बुराइयों की जड़ है और जब उसने कहा कि ज्यादा अमीरी का ज्यादा अच्छाई के साथ निभाव नहीं हो सकता (742 E—743 A), तब उसके शब्दों में हमारे प्रभु ईसा मसीह के इस वचन

1. शायद, प्लेटो स्पार्टा की तथाकथित लोह मुद्राओं (लोहे की छड़ों) की बात सोच रहा है। किंतु वह इस बात के लिए तयार है कि राज्य के पास कुछ सामान्य हेलेनी मुद्रा रहे ताकि जो लोग यात्रा करना चाहें और जिन्हें इसकी अनुमति मिल जाए, वे स्थानीय मुद्रा के बदले राज्य से यह सामान्य हेलेनी मुद्रा प्राप्त कर सकें।
2. रिपब्लिक, 556 B, में अल्पतंत्र को विनाश से बचाने के यही उपाय सुभाए गए हैं (पीछे पृ० 375—7 से तुलना कीजिए)।

की ही प्रतिध्वनि हुई है कि सदमी का लाडला स्वर्ण-राज्य में पाव न रख सकेगा¹। इस तरह अगर संपत्ति की श्रेय से शत्रुता है और अगर राज्य तथा विधियों का उद्देश्य श्रेय की उद्भावना करना है, तो राज्य का उद्देश्य यह भी होना चाहिए कि वह लोगों को धन-संपदा के पीछे न भागने दे। अगर राज्य इस उद्देश्य की प्राप्ति का प्रयत्न करेगा, तो इससे उसका अपना हित भी होगा और उसके सदस्यों का भी। धन-संपत्ति लड़ाई-भगड़ो और मुकदमे-बाजी की जड़ होती है। लड़ाई-भगड़ों और मुकदमेबाजी से वह भावगत एकता नष्ट हो जाती है जो राज्य का आवश्यक आधार है (743 C)। जो राज्य अपने सदस्यों का श्रेय और अपनी एकता चाहेगा, वह पूरी तरह कृषि पर निर्भर होगा। उसमें खेती भी उसी हद तक की जाएगी जिससे तन-मन की जरूरतें पूरी हो सकें (743 D)। प्रवृत्तिनैमीय सिद्धांतों (physiocratic principles) पर इस प्रकार आधारित और कृषि-जीवन की सच्ची और सहज अर्थ-व्यवस्था पर चलने वाले राज्य में विधिकर्ता का काम और राज्यों के विधिकर्ताओं के काम से आधे से भी कम होगा। उसमें नी-नहन, वाणिज्य और खूबरा व्यापार न होगा; उसे ऋण, ब्याज तथा अन्य हजारों चिंताओं से छुटी मिल जाएगी; वह केवल किसानों, श्रमियों और मधुमक्खी-मालकों के लिए विधियाँ बनाएगा (842 C)। ऐसे राज्य के नागरिक भी अपने विधिकर्ता से कम भाग्यशाली न होंगे। साधारण लोगों को जितना शोक उठाना पड़ता है, उन्हें इसका आधे से भी कम शोक उठाना पड़ेगा और जो महान् दौड़ उनके सामने हो उससे रिपब्लिक के संरक्षकों की भाँति वे भी निरिच्छ होकर हिंसा से सकेंगे। हाँ यह जरूरी है कि वे उनसे थोड़े कम भाग्यशाली होंगे²। हर नागरिक

1. प्लेटो कृत्रिम से श्रेय स्वर में नहीं बोल रहा (हालांकि कॉर्नन-प्रियता के बारे में यह बताना कह देना आसान है)। उसने यह बात सच्चे मन से कही है। पीट-यासी क्लोनिमाख को एपेनो अबनदी से जो बात कहते हुए दिखाया गया है, उसमें यह स्पष्ट है (832 B): “हमें लगता है कि आपको धन-संपदा का जितना तिरस्कार करना चाहिए, आप उससे ज्यादा तिरस्कार कर रहे हैं मानो आपको निश्चय ही उससे घृणा हो”। प्लेटो ने जिस अवतरण में धन की आसक्ति की वह महान् छलना बनाया है जो मानवों की आरमाजों को अच्छाई से दूर दृष्टा देती है, उसी अवतरण (831 C—832 B) के बाद यह बात कही गई है। यहाँ यह और कह दिया जाए कि प्लेटो ने वाणिज्य, और धन की निंदा की है और यह आपह किया है कि केवल कृषिकर्म अपनाया जाए। अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के पहले खंड में उसका पुनरावधान किया है। धन-संपदा के प्रति प्लेटो का दृष्टिकोण दितक्षस्त्री की चीज है पर मेरी सम्मति में उसमें पूँजी के प्रति ममाजवादी विरक्ति की अमिथ्वित नहीं हुई—हालांकि पोहलमान का विचार यही है। उसमें तो बल्कि धन-संपदा की मरोचिका के प्रति नैतिक विरक्ति की अमिथ्वित हुई है।

2. लगता है सोत्र के इस अवतरण (807 C) में प्लेटो रिपब्लिक (465 D) की प्रतिध्वनि कर रहा है। रिपब्लिक में संरक्षकों के बारे में कहा गया है कि उन्हें ओनपिक विजेताओं से भी बड़ी विजय और बड़े पारितोषिक प्राप्त हुए हैं। सोत्र में नागरिकों को एक ऐसे उत्कर्ष की सिद्धि के लिए मुक्त कर दिया गया है जिसमें उन्हें उससे भी दुगुना या दुगुने से अधिक परिश्रम करना पड़ता और बप्ट उठाना पड़ता है जितना पीयियाई या ओनपिक सेलो में विजय पाने के लिए आवश्यक होता है।

के पास जमीन का नियत टुकड़ा होता है, हर नागरिक उस पर दासों से जुताई कराता है जो उस जमीन पर बटाई की पद्धति-विशेष के अनुसार काम करते हैं और अपनी उपज का कुछ भाग लगान के रूप में दे देते हैं¹; और हर नागरिक अपने पर की

1. गलत धूँसा जाए तो यह दासता कृपक-दासता या सामंती दासता है। यह उस तरह की दासता (या कृपक दासता है) जो टेंसिटग ने जर्मनों के बीच देखी थी (जर्मनिया, C. XXV: स्वामी गेहूँ, दोंरों और वस्त्रों के लाने का आदेश देता है तथा दाग इस आदेश का पालन करता है)। यह स्पार्टा के हैलटों जैसी कृपक दासता है। दासता का जो एकदम सही अर्थ है, उसी अर्थ को ग्रहण करें यानो अगर उसका अर्थ हम कृपक दासता नहीं वरन् वैयक्तिक दासता मानें तो उमता अस्तित्व न तो रिपब्लिक में है—और हम देना चुके हैं कि दोगे मानने का हमारे पास कारण है—और न साँझ में (वीछे पृ० 346, पा० टि० 4 देखिए)। जिस तरह ऐसेनो नागरिकों के पास औद्योगिक दास थे, उस तरह प्लेटो के उपनिवेश के नागरिकों के पास नहीं है (पर यह चर्चा उसने अवश्य की है कि इस तरह के शान्त यहाँ आकर बस जाने वाले विदेशियों के पास होते थे) और जिस तरह एथेंस की नौकरी में राजकीय दास हुआ करते थे, उस तरह स्वयं उपनिवेश की नौकरी में राजकीय दास नहीं हैं। “नागरिकों की जमीन पर काम करने वाले दासों की स्थिति का विवेचन” करते-करते प्लेटो ने सुझाया है (अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स में इस दृष्टि से प्लेटो का अनुसरण किया है जैसा कि प्रायः अन्यत्र भी किया है) कि वे न तो एक देगवासी हों और न भरमग एक भापा-भापो ही हों: इस तरह वे आपस में कम मिलें-जुलेंगे और उन्हें गुलामी की वेष्टियों में जरूरे रहने में आसानी होगी (777 C; पॉलिटिक्स, VII. 10, § 13, 1330, a 25—26 से तुलना कीजिए)। उसने कहा है कि यूनानियों में दासों के प्रति व्यवहार के दो भिन्न और विरोधी तरीके हैं। कुछ स्वामी यह बात समझते हैं कि अगर उनके पास सबने अच्छे और सबसे स्वामिभक्त दास हों, तो उनसे क्या लाभ हो सकता है और वे यह भी जानते हैं कि दासों ने अक्सर अपने स्वामियों के जान-माल की रक्षा की है। अतः वे उनके साथ उदारता का बर्ताव करते हैं। जो मालिक सोचते हैं कि दास और मिट्टी के बने होते हैं और दूसरे लोगों की अपेक्षा बुरे होते हैं, वे दासों पर अत्याचार और दमन का चक्र चलाते हैं और दास स्वभावतः जितने पतित होते हैं, वे उन्हें उससे बड़ी गुना पतित बना देते हैं। उसने बड़ा अच्छा सुझाव दिया है (777 D) कि मालिकों को दासों के प्रति अच्छा व्यवहार करना चाहिए—दासों के प्रति सम्मान की भावना से ही नहीं बल्कि उससे भी अधिक आत्म-सम्मान की भावना से अच्छा व्यवहार करना चाहिए। अपने समकक्ष व्यक्तियों के साथ वे न्याय करने के लिए जितने तत्पर होंगे, उससे भी अधिक तत्परता के साथ उन्हें अपने दासों के साथ न्याय करना चाहिए क्योंकि जहाँ न्याय करना सबसे आसान हो, वही न्याय का वैशिष्ट्य सबसे अधिक स्पष्टता के साथ प्रकट होता है और दासों के साथ अच्छा व्यवहार करने से दासों में भी अच्छाई प्रकट होती है। दूसरी ओर, जब दास कोई गलत काम करें, तब उन्हें केवल डाँटा-फटकारा न जाए; बल्कि कठोर दंड दिया जाए और स्वामी को दास के साथ कभी हँसी-मजाक नहीं करना चाहिए, बल्कि उसे सदा आदेश देना चाहिए (777 E.—778 C; पॉलिटिक्स, I. 13, § 14, 1260, b 5—7 से तुलना कीजिए); क्योंकि हँसी-मजाक से स्वामी के लिए शासन करना और दास के लिए आज्ञापालन अधिक कठिन

महिलाओं समेत अपने संगी-साथियों की सुसज्ज संगति में पंचायती रसोई में भोजन करता है। पर, यह तस्वीर का एक पहलू है और प्लेटो भी अच्छी तरह जानता है कि तस्वीर का दूसरा पहलू भी है। सच पूछा जाए तो ये सच्चाई द्वितीय खंडश्रेष्ठ ही हैं और इस पर भी वे एक स्वप्न हैं; ऐसा स्वप्न जो दायद कभी सच नहीं हो सकता (745 E—746 D)। इसकी बहुत कम संभावना है कि लोग कभी इस बात के लिए तैयार होंगे कि उनकी संपत्ति की मात्रा और परिवारों के आकार की सोमाएँ स्थिर कर दी जाएँ; उनके इस बात के लिए राजी होने की भी संभावना नहीं कि उन्हें सोना-चाँदी से वंचित कर दिया जाए या उनकी ज़मीन का आधा हिस्सा देहात में और आधा शहर में रहे। प्लेटो ने इन आपत्तियों की सच्चाई स्वीकार की है, पर उनका तर्क है कि इससे पहले कि आदर्श को व्यवहार की कसौटी पर कसा जाए, और उसमें वास्तविक जीवन की परिस्थितियों के अनुरूप यहाँ-वहाँ कुछ संशोधन किया जाए, या उसे कुछ निम्न स्तर पर लाया जाए, यह आवश्यक है कि आदर्श की एक पूर्ण और सुसज्ज इकाई के रूप में प्रस्तुत किया जाए। यह तर्क बिल्कुल सही है; किंतु इससे प्रमाणित होता है (और यह बात महत्त्वपूर्ण है) कि सॉज का गौण आदर्श भी है एक आदर्श ही और जब प्लेटो ने इस आदर्श का प्रतिपादन किया था, तब उसे इस आदर्श के साकार होने की उतनी ही (या उससे भी कम) आशा थी जितनी रिपब्लिक के ऊँचे आदर्श का निरूपण करते समय उसके साकार होने की रही होगी।

फिर भी, जब प्लेटो अपने राज्य के आर्थिक जीवन की बारीकियों पर विचार करने लगता है, तब अनेक दृष्टियों से उसने वास्तविकता के साथ समझौता करना चाहता है। उद्योग और व्यापार का राज्य से निर्वासन नहीं कर दिया गया। नागरिक के लिए ये निषिद्ध हैं, पर राज्य की अर्थ-व्यवस्था में उनका स्थान है मगर इस दार्ष्टिक्य के साथ कि उनका संचालन विदेशियों के हाथों में रहे। नागरिक के लिए राजनीति-कला और तन-मन के उत्कर्ष का प्रयास; दास के लिए कृषि और विदेशी के लिए वाणिज्य तथा उद्योग—सॉज में प्लेटो ने यम का यही विभाजन किया है। सॉज के पन्नों में रिपब्लिक की पुरानी भावना का ही स्पंदन है और सॉज में जो त्रिवर्ग व्यवस्था दिखाई देती है, वह रिपब्लिक की त्रिवर्ग-व्यवस्था से मूलतः भिन्न भले ही हो, पर

हो जाता है। अगर, हम दासता की सत्ता स्वीकार करें, तो उनमें सहज बुद्धि की भी मलक मिलती है और सुनोति की भी। पर, दासता के प्रश्न पर प्लेटो यूनान के सामान्य दृष्टिकोण से आगे बढ़ा है—यह मानना गलत होगा। उसने दास को वच्चे के समान माना है जिसके मन का पूरा विकास न हुआ हो (793 E : 937 A)। अपनी दास संहिता के उपबन्धों में वह नागरिक की अपेक्षा दास के प्रति बड़ी तो कम कठोर है (854 E : 941 E) और बड़ी निश्चित रूप से अधिक कठोर (845 A : 872 B); पर दोनों सूरतों में उसकी मान्यता एक ही है, यानी दास एक भिन्न और निम्नतम प्राणी है। हत्या-विषमक विधि (865—74) में, और उस विधि के अंतर्गत किसी स्वतंत्र व्यक्ति द्वारा की गई और किसी दास द्वारा की गई हत्या में तथा इसी प्रकार किसी स्वतंत्र व्यक्ति की हत्या और किसी दास की हत्या में जो भेद किया गया है, उसमें यह मान्यता सबसे स्पष्ट रूप से व्यक्त हुई है।

उसका मूल सिद्धांत यही है यानी हर आदमी को कोई एक और विशिष्ट काम ही करना चाहिए। नागरिक पूर्ण नागरिकता को बत्ता या शिल्प के अतिरिक्त किसी भी अन्य बत्ता या शिल्प को काम में नहीं लाएगा—यही सिद्धांत इस नियम का प्रेरक है और इस नियम का भी कि कोई भी विदेशी एक बत्ता से अधिक को अपने धंधे का आधार नहीं बनाएगा (486 D—847 A)। वित्तु, इस सिद्धांत के अधीन रहते हुए और इन नियमों के अधीन रहते हुए, प्लेटो ने आर्थिक त्रिया-बत्ताप के लिए एक बहुत बड़ा क्षेत्र स्वीकार किया है। प्लेटो ने विदेशी शिल्पियों के तरह भाग किए हैं। एक भाग तो नगर में रहना है और दोष बारह भागों में से प्रत्येक एका-एक बत्ताइती क्षेत्र में। प्रत्येक क्षेत्र में जो विदेशी शिल्पी होंगे, उन्हें विभिन्न शायों में भेज दिया जाएगा और वह वितरण कुछ इस तरह से होगा कि प्रत्येक गांव में ऐसी हर बत्ता और शिल्प पढ़े जाए जो आम-शान के सारे इलाकों को गुविषा के लिए जरूरी हो (848 E)। वाणिज्य-राज्य के प्रति अपनी आपत्तियों के बावजूद प्लेटो ने विदेशी वाणिज्य और स्वतंत्र उद्योग तक के लिए कुछ गुंजाइश निवाज ली है (847 B)। आयात या निर्यात पर कोई शुल्क नहीं रहेगा; पर न तो आवश्यक विलास-वस्तुओं (जैसे रंग-रोगनों और मिन-मगानों) का आयात होगा और न आवश्यक वस्तुओं का निर्यात। सॉल का राज्य किसी भी दृष्टि से उस सीमित व्यापार-राज्य के समान नहीं है जिसकी चर्चा प्लेटो ने की है। उसमें आवश्यक वस्तुओं का बेरोजटोफ आयात हो सक्ता है और विदेशी शिल्पी भी बिना किसी बाधा के आ सकते हैं। आंतरिक व्यापार के सवध में भी प्लेटो का दृष्टिकोण संजीर्ण नहीं है। यह सच है कि रणपा-पंसा कमाने की गतिर सुदरे व्यापार का उसने निषेध कर दिया है (847 E); पर इसे निरोध निषेध नहीं समझा जाना चाहिए। आवासी विदेशी नागरिकों से साद्याग्न तो तरीदेने ही; इसलिए प्लेटो देश की उपज का एक तिहाई भाग उनके उपयोग के लिए अलग रग देता है (848 A)। जिस प्रकार, नागरिकों के लिए उनकी बत्ताइतियों का तरीदना जरूरी है, उनी प्रकार उनके लिए अपनी कत्ताइतियों का देचना। सुदरा व्यापार जरूरी है और अगर धन घटोरने का तत्त्व समाप्त हो जाए या कम से कम सीमित हो जाए, तो उसकी इजाजत देना आवश्यक है। अतः, जिस समस्या का समाधान करना है और जो समस्या सॉल में बार-बार उठी है, वह है दो भिन्न और विसंगत तत्त्वों के समन्वय की समस्या (918 B—920 C)। एक ओर तो सुदरा

1. प्लेटो ने जिन विदेशियों की चर्चा की है; वे दो प्रकार के हैं: (1) निवासी विदेशी (या 'शहनिवासी'), जो किसी प्रकार का 'विदेशी-शुल्क' दिए बिना दोस वर्ष तक रह सकते हैं पर शर्त यह है किसी शिल्प के व्यवसायी हो; और वे विदेशी निवासी जो राज्य की सार्वजनिक सभा की स्वीकृति पाने पर आ-जीवन रह सकते हैं (850); (2) अस्थायी रूप से आने वाले अजनबी—ये गर्मियों में तिजारत के लिए आते हैं और उपनगरों में तिजारत करते हैं (952 E)। प्लेटो एथेंस के आवासी विदेशियों का मित्र था (रिपब्लिक के नाटकीय पात्रों से यही ज्ञात होता है, पीछे पृ० 230 देखिए) और इस वर्ग के प्रति उसका व्यवहार उदार रहा है। अजनबियों के देवता के प्रति सम्मान भाव के कारण वह अस्थायी रूप से आने वाले अजनबियों को भी विशेष अधिक संरक्षण देना चाहता है (879 E)।

व्यापार जरूरी है ; जरूरी ही नहीं, इससे भी कुछ अधिक है : वह लाभदायक है । चीजों का बिकवाल मूल्य के सामान्य माप के रूप में मुद्रा का उपयोग करके सारी चीजों को एक ही मानक के सदृश में ग्रहण करने लगता है । वस्तु विनिमय की प्रक्रिया द्वारा एक चीज को दूसरी चीज से नापने का जो षष्ट लोगों को उठाना पड़ता, उससे वह उन्हें मुक्त कर देता है । इस दृष्टि से वह उपकार करता है । उसके व्यवसाय से समाज की भलाई होती है ; और समाज में उसका एक नियत स्थान और कार्य होता है । उसका कार्य है—समाज की आवश्यकताओं की पूर्ति की और उसके पदार्थों की नाप-तोल के लिए समान आधार की व्यवस्था करना और प्रचुरता के साध करना । दूसरी ओर, प्रयत्नविषय तो द्रव्य-प्रेम की असली जड़ है और द्रव्य का प्रेम सब बुराई की । अगर वह काम ऐसे लोगों के हाथ में रहता जो इस तरह के परिणाम से बचे रहते और अगर सरायदारी तथा दुकानदारी सर्वश्रेष्ठ ढंग के लोगों के हाथों में होती, तो हम देखते कि इस तरह की चीजें कितनी सुखदायी और प्रिय हो सकती हैं¹ । यह सबैत दिलचस्प खबर है, पर प्लेटो जो समाधान प्रस्तुत करना चाहता है, उसका आधार यह नहीं है । सर्वश्रेष्ठ धंधे के लोगों को कुछ और बिताएँ लगी रहती हैं जिनकी ओर पहले ध्यान देना होता है ; नागरिक तो व्यापारिक लेन-देन में एक निष्पक्ष पक्ष ही हो सकता है और अगर वह सक्रिय भाग लेने की कोशिश करे और (मध्य युग के एक विद्वान के शब्दों में) “अपने धर्म की बरिधा खोकर तिजारत द्वारा धन संचय करना चाहे” तो उसे एक धर्म का कारावास-दंड दिया जाएगा । प्रयत्नविषय विदेशियों के हाथों में छोड़ दिया जाना चाहिए ; परंतु उन पर ऐसा नियंत्रण रखना चाहिए कि लाभ कमाने की भूल घाति किए जाने की कोई गुंजाइश न रहे । प्लेटो बुले बाजारों की व्यवस्था की पंरबी करता है जहाँ खरीदार और बिकवाल सार्वजनिक रूप से एक जगह इकट्ठे हो जाएँ और विनियमन आसान हो (849) । उधार-लाते को यहाँ कोई मान्यता नहीं, जो उधार देते, अपनी जिम्मेदारी

1. बात कुछ यह कहने जैसी है कि अगर सारी सरायों का प्रबंध लोक-मनोरंजन गृह-सभ (पोपुलर रिफ्रेशमेंट हाउस एसोसियेशन) के हाथों में होता और सारी दुकानें सहकारी सिद्धांतों के आधार पर चलती, तो सरायदारी और दुकानदारी कहीं अधिक सुखदायी काम हो जाते । प्लेटो ने यूनान की सरायों के बारे में जो हवाला दिया है (919 A), उससे उसके युग की एक अच्छी बात सामने आती है—और यह भी सिद्ध होता है कि कुछ चीजें नित्य होती हैं चाहे कोई-सा युग हो । “जो लोग जरूरतमंद या मुसीबत के भारे होते हैं, सराय का मालिक उन्हें आराम करने की अच्छी जगह देता है । जब लोग भीषण भूभाषातों के प्रबल थपेड़े खा चुकते हैं, तब वह उन्हें निरद्वेग शांति का वरदान देता है ; या फिर ताप से त्राण और ताजगी देता है । और, इसके बाद, वह उनसे साथ मेहमानों जैसा बर्ताव नहीं करता ; उनसे साथ ऐसा बर्ताव करता है मानो वे बंदी शत्रु हों जिन्हें उसने गिरफ्तार कर लिया हो और जिन्हें वह सभी आजाद करेगा जब वह उनसे छुड़ाई वसूल कर लेगा—भरपूर, अन्यायपूर्ण और गहिरे छुड़ाई” । बिल्कुल यह लगता है मानो प्लेटो को सराय में पहले तो हार्दिक स्वागत मिलता रहा हो और फिर अक्सर पैसा भी खूब देना पड़ा हो ।

पर बेचे (880 A)। दंडनायक हलवा-मा मुनापा तय कर देते हैं (920 C)। बाजार के किसी भी एक दिन विशेषता किसी चीज का एक ही दाम मांग मगता है (917 B)। पदार्थों में मिलावट हो तो मिलावट के पदार्थों के मूल्य के भी दरम पर एक ढोढ़े का दंड दिया जा सकता है (917 D)¹।

मुल मिलाकर और एक सामान्य दृष्टिकोण से देखें तो प्लेटो पर व्यापार जगत के व्यावहारिक जीवन के प्रति अभिजात-मनोय उदासीनता का आरोप लगाना अनावश्यक भी है और अन्यायपूर्ण भी। उसने जिन पूर्वग्रह का परिचय दिया है, वह किसी भी तरह वर्गगत पूर्वग्रह नहीं है; वह नैतिक व्यवस्था का पूर्वग्रह है। वह घोर सोदेवाजी और बाजार के दाव-पेचों के निरुद्ध पहलू में उदासीन रहता है और इसलिए उदासीन रहना है कि उसकी आस्था उन सादा रहन-सहन में है जिनमें उच्च चिन्तन तथा उच्च बर्तन का मोना फूटता है। अपनी इसी आस्था के बल पर उगने बहुत-सी चीजों की निंदा कर दी है जिनकी निंदा करने की जरूरत नहीं थी और उसने ऐसी कुछ चीजों को स्वीकार कर लिया है जिनकी निंदा करना शायद ज्यादा अच्छा होता। उसने नागरिकता का एक ऐसे उदात्त अनुष्ठान के रूप में भावन किया है जिसकी परिधि में मारा जीवन समाया हुआ है और उसी की खातिर उद्योग तथा वाणिज्य में अपने नागरिकों के योगदान की उगने निंदा की है पर दामता की सस्था को स्वीकार कर लिया है। पेरिक्लीज की धारणा निरुद्ध कम है, पर सचमुच भव्य अधिक। सच्चे नागरिक को आर्थिक जगत में भी रहना चाहिए और राजनीतिक जगत में भी। अगर प्लेटो के चिन्तन में कुछ चीजें ऐसी हैं जो समय की दृष्टि में अमभव हैं; तो उसमें बहुत कुछ ऐसा भी है जो मुरोमल मानवीय भावना से ओत-प्रोत है। निर्धनों की सहायता देने की जिन विधि का उसने सुझाव दिया है—वह इसका एक उदाहरण है (936 B—C); वह हट्टे-बट्टे भिखारियों को देश निकाला दे देगा, पर दुर्भाग्य के मारे सत्त्वरिज लोगों के प्रति उनके मन में दया है चाहे वे स्वतंत्र व्यक्ति हों चाहे दास। अगर इन स्वाधीन या पराधीन लोगों को थोड़े से भी व्यवस्थित संविधान या राज्य में पूर्ण उपेक्षित या निराश्रित होना पड़ा, तो यह सचमुच अजब बात होगी। यह विद्व-मान्यता की भाषा है, वर्गगत पूर्वग्रह की भाषा नहीं। इसके साथ ही प्लेटो विदेशियों के प्रति जो व्यवहार चाहता है, या दासों के प्रति स्वामियों का जैसा आचरण चाहता है, या विदेशी वाणिज्य और देश के भीतर के व्यापार के प्रति उसने जो दृष्टिकोण ग्रहण किया है, वह किसी भी तरह एक सहृदय और उदार आत्मा के अयोग्य नहीं है। शायद यह एक छोटी-सी बात है, पर फिर भी इसका महत्त्व है कि प्लेटो ने तकनीकी शिक्षा जैसी चीज का भी समर्थन

1. इन उपबंधों में से दूसरे का एक हास्य-कवि एलेक्जिज (जॉयंट, सौंठ की प्रस्तावना, पृ० V) ने इस आधार पर मजाक उड़ाया है कि इसकी वजह से मछली का व्यापारी मछलियों को दिन के आरंभ की अपेक्षा दिन के अंत में कम कीमत पर बेचने से रक जाएगा और उन्हें सड़ाने के लिए घर ले जाने को बाध्य हो जाएगा। तीसरे उपबंध के परिणामस्वरूप दंड का जो भी भ्रम बनेगा वह युक्तिहीन होगा।

क्रिया है— उसने सुझाया है कि बच्चों को आगे चलकर अपने व्यवसाय में जिस ज्ञान की जरूरत पड़े, वह उन्हें पहले से ही सिखाया जाना चाहिए और उन्हें बचपन में ही नकली औजारों से बड़ीगिरी, भवननिर्माण और पशुपालन की कलाओं का अभ्यास करना चाहिए (643 B) ।

(घ) सॉज में विवाह तथा परिवार का विवेचन

ऐन सामाजिक सबंधों के क्षेत्र में तथा स्त्रियों की स्थिति और विवाह प्रथा के हरेक पहलू के बारे में सॉज के प्लेटो और रिपब्लिक के प्लेटो में बड़ा मादृश्य है। प्लेटो ने अपनी पुरानी उदारता और उत्साहपूर्ण निरंकुशता के साथ ही स्त्रियों के हम अधिकार और वर्त्तव्य पर जोर दिया है कि राज्य के सामान्य जीवन में वे पुरुषों की बराबरी में खड़ी हो सकती हैं। रिपब्लिक के दो प्रतिपाद्य सिद्धांत हैं : (एक) स्त्रियों को पुरुषों के समान शिक्षा मिले और उन्हें पुरुषों के सारे काम-काज करने की आजादी हो, और (दो) राज्य एक परिवार हो तथा पत्नी और बच्चे सामने में रहे। इनमें से पहले सिद्धांत की प्रायः पूर्ण स्वीकृति है, और दूसरे सिद्धांत को काफी हद तक स्वीकार दिया गया है। पर प्लेटो का यह मत अब भी है कि स्त्रियों को सामूहिक भोजन-व्यवस्था के द्वारा सार्वजनिक जीवन में ले आना चाहिये और उसका यह विद्वान भी बना हुआ है कि सार्वजनिक हित के लिए विवाह पर नियंत्रण रखना चाहिए। एक रोचक अवतरण (805 D — 806 C) में उगने अपने युग के समाजों में स्त्रियों की स्थिति पर विचार किया है। ग्रीस में स्त्रियों को घर पर बंदोर सारीरिक श्रम करना पड़ता है और उनकी स्थिति प्रायः दागों जैसी है। वे जमीन जोतती हैं और पशुओं की देखभाल रखती हैं। एटिना में पत्नी घर और घर की चल संपत्ति की स्वामिनी है, पर उनके सम्मान में अधिक से अधिक यही कहा जा सकता है कि 'वह घर की रानी' है और 'बिना घरनी घर भूल वा डेरा' होता है। स्पार्टा में अविवाहित लड़कियाँ व्यायाम करती हैं और वहाँ विवाहित स्त्री केवल आधी गृह-स्वामिनी होती है और आधी पोस्मयी मातृभूति हालांकि उसका भिन्न एक ही काम है—स्पार्टा की पुष्ट बंश-खेल का संवर्धन। प्लेटो के दृष्टिकोण से जो मूल तथ्य हैं, उन्हें कोई भी समाज नहीं मानता—वे तथ्य ये हैं कि भले ही स्त्रियों में पुरुषों की अपेक्षा कम क्षमता हो, पर वे पुरुषों के सारे काम-काज में हाथ बँटा सकती हैं और जब तक वे ऐसा नहीं करती, तब तक राज्य अपने आगे सदस्यों की सेवाओं से वंचित रहता है (805 A : 781 B)। ये तथ्य स्वीकार कीजिए और फिर निष्कर्ष यही निकलेगा कि स्त्रियों और पुरुषों के लिये सारी समस्याओं का प्रबंध और व्यवस्था एक से सिद्धांतों के आधार

पर हानी चाहिए। सबसे पहले स्त्रियों को सामूहिक भोजन-व्यवस्था में भाग लेना चाहिए। पुरुष अलग भी बैठ सकते हैं, पर उनकी पत्नियों और पुत्रियों को पास ही की पगलों में बैठकर भोजन करना चाहिए (806 E)। अब तक वे घर की जिस चहारदीवारी में बंद रहती रही हैं और जिसका उन्हें अभ्यास पड़ गया है, उससे बाहर निकाले जाने का वे विरोध न कर सकती हैं। पर वे चाहे कुछ भी विरोध क्यों न करें, अगर उन्हें सामूहिक जीवन की भावना से अनुप्राणित करना है और उसके कार्य में भागीदार बनना है, तो यह जरूरी है कि उन्हें उस जीवन में रीब तिया जाए (781)। दूसरे, उन्हें पुरुषों के समान ही प्रशिक्षण प्राप्त होना चाहिए और सार्वभौम शिक्षा की एक अनिवार्य प्रणाली में स्त्रियाँ तथा पुरुष दोनों शामिल होने चाहिए। पुरुषों के समान स्त्रियों को भी व्यायाम का प्रशिक्षण प्राप्त होना चाहिए : लड़कियों और युवतियों को लड़कों और युवकों की प्रतियोगिताओं में भाग लेना चाहिए; जब तक बयस्क स्त्रियों का विवाह न हो जाए, तब तक उन्हें बयस्क पुरुषों की प्रतियोगिताओं में भाग लेना चाहिए और अगर स्त्रियों की इच्छा हो, तो वे दुर्गमिटी तक में भाग लें और पुरुषों के कर्ष से कंधा मिलाकर घोड़े पर सवारी करती हुई हथियारों से युद्ध करें (833—4)। पुरुषों के समान प्रशिक्षित स्त्रियों की आवश्यकता के समय पुरुषों के समान ही युद्ध करना चाहिए। राष्ट्र की सेवा में उन्हें भी लगाया जा सकता है; महीने में एक दिन उन्हें भी पुरुषों के साथ मैदान में सैनिक कवायद करनी चाहिए (829 B); और अगर लड़ाई हो और दुश्मन द्वार तक आ पहुँचे, तो उन्हें छिपना या रौंता नहीं चाहिए बल्कि खुले में आकर अपने बाल-बच्चों की प्राणरक्षा के लिए लड़ना चाहिए जैसे “पक्षी लड़ते हैं” (814 B)। परंतु हालाँकि प्लेटो या स्त्रियों की सेवाएँ ग्रहण करने का दावा करता है, पर उसने लॉस में उनके कोई पद ग्रहण करने या समा में अंत देने के बारे में कुछ नहीं कहा है। यह सच है कि उसके यहाँ स्त्री-पदाधिकारी हैं जहाँ पर उनका सबंध विवाह की संस्था से ही है, और रिपब्लिक की तरह लॉस में स्त्री-सरदारों का कोई संकेत नहीं है। हो सकता है प्लेटो समस्या के इस पक्ष को भूल गया हो; या उसे यही तक लिखने की याद रही हो कि “जो स्त्रियाँ विशिष्ट सद्गुण का परिकल्प दे, उनकी वैसी ही सराहना होनी चाहिए जैसी पुरुषों की” (802 A); या हो सकता है उसने सोचा हो कि रिपब्लिक में उसने जिस पारिवारिक जीवन का अंत कर दिया था पर लॉस में जिसे बिल्कुल अक्षुण्ण छोड़ दिया है; उसका स्त्रियों के राजनीतिक क्रिया-कलाप के साथ निभाव नहीं हो सकता।

लॉस में एक विवाह-प्रथा का विधान है, परंतु उस पर आदि से अंत तक राज्य का नियंत्रण है। प्लेटो ने आरम्भ में ही युवक-युवतियों के प्रणय-प्रसंग की व्यवस्था की है। हर महीने हर कबीला एक धार्मिक उत्सव का आयोजन करता है ताकि उनके लोग एक दूसरे से परिचय प्राप्त करें और उनमें सार्द-भारे की भावना

1. सामूहिक भोजन-व्यवस्था को एक प्रकार का 'सहकारी गृह प्रबंध' (यह प्रयोग प्रो० वर्नेट का है) कहा जा सकता है। यह स्त्रियों को घर-गृहस्थी की चिंताओं से मुक्त करके उन्हें सार्वजनिक जीवन के लिए तैयार करने का साधन तो है ही, अपने आप में एक प्रकार का सार्वजनिक जीवन भी है।

बढ़े। और इन उत्सवों के अन्य उद्देश्य तो हैं सो ही हो¹, एक उद्देश्य यह भी होना है कि पुरानों का अपनी भावी पत्नियों से परिचय हो जाए²। प्लेटो ने यह व्यवस्था भी की है कि विवाह से पहले स्त्री-पुरुष एक-दूसरे को निर्वस्त्र देग में और यही गुमाव बाद में जाकर मुजनन नास्त्र के आधार पर प्रस्तुत किया गया था कि घर और वधु एक-दूसरे के स्वास्थ्यकी परीक्षा कर लें (772)। सॉड के मूल विचार तथा पॉलिटिक्स में पहले ही दिए गए गुमाव के अनुसार उगने मनाह दी है कि विवाह परस्पर विरोधी तत्वों का मिलन होना चाहिए, जमीर को मरीच के साथ और उग्र स्वभाव के व्यक्तित्वों को दान स्वभाव के व्यक्तित्व के साथ विवाह करना चाहिए। यह काम जानूत के मन में नहीं होना चाहिए, जगता तो यहाँ प्रयोग हो ही नहीं सकता। यह तो इस विचार में होना चाहिए कि विवाह निजी गुप्त के लिए नहीं किया जाता; राज्य के लाभ के लिए किया जाता है (773)। प्लेटो चारुता है कि जब पति-पत्नी विवाह गुप्त में बंध जाएँ, तब वे याद रखें कि उनका कर्तव्य राज्य की सेवा के लिए वच्चे पैदा करना है, और इसी प्रयोजन के लिए विवाह के पहले इस वर्ष तक उगने पति-पत्नी को स्त्री-निरोधकों की निगरानी में रखने की व्यवस्था की है (764)। जिस राज्य की जनसंख्या स्थिर रहनी हो, उसमें स्पष्टतः किसी न किसी प्रकार का विनियमन आवश्यक होगा हालाँकि इन निरीक्षिकाओं के रूप में यह विनियमन स्वीकार्य नहीं हो सकता। कुछ दपत्तियों के लिए तो यह मतनि-विग्रह³ के रूप में होगा, पर कुछ के सदर्भ में यह प्रोत्साहन का भी रूप लेगा (740)। प्लेटो को प्रजनन-दर के घटने का नहीं बल्कि गिरने का डर था; अतः वह कुछ दो निरीक्षिकाओं की मलाह-सील द्वारा, कुछ माता-पिताओं की विदोषाधिकार और सम्मानदेकर तथा कुछ पंतीत वर्ष से अधिक आयु के अबिवाहितों पर कर लगाकर मतानोत्पत्ति को प्रोत्साहन देना चाहता है। इनमें से अंतिम उपाय ऐसा है जिसके आज भी कुछ परिवार मिलते हैं (721 D 772 A)। पर ये उपाय भौतिक कारणों पर ही आधारित नहीं हैं; इनके कुछ नैतिक कारण भी हैं। मनुष्यों का कर्तव्य है कि वे विवाह करें और वच्चे पैदा करें ताकि वे अमर हो सकें। विवाह न करना वास्तव में एक प्रकार का पाप है

1. मित्रता और सामाजिक संपर्क राज्य की एतता के मूल हैं; और ये उत्सव सामाजिक संपर्क का एक रूप हैं। यह भी जरूरी है कि नागरिक एक-दूसरे की व्यक्तिगत रूप में जानें ताकि जो सौंग सम्मान के पात्र हैं उन्हें सम्मान मिल सके और जो पद के योग्य हैं, उन्हें पद (738 E)। सॉड के पहले दो खंडों में सामाजिक संपर्क का और इस बात का काफी गहराई और विस्तार में विवेचन किया गया है कि इस संपर्क में नृत्य और संगीत का या विशेषकर मदिरा का क्या स्थान हो?
2. प्लेटो ने स्त्री-पुरुषों की एक-दूसरे से जान-बूझकर कराने के लिए सामूहिक मिलन-मनाओं की जो व्यवस्था की है, उसका आधुनिक समुदायों में भी अनुकरण किया जा सकता है जहाँ स्त्री-पुरुष राह चलते एक-दूसरे से मिलते और परिचय प्राप्त करते हैं जिसकी परिणति विवाह के रूप में होती है।
3. प्लेटो ने रिपब्लिक में सतति-निग्रह के उपायों का जैसा स्पष्टीकरण किया है, वैसा सॉड में नहीं किया।

लॉज की शासन-व्यवस्था

- (क) राज्य के आरंभ-काल के लिए की गई व्यवस्था
- (ख) राज्य की स्थायी संस्थाएँ
- (ग) लॉज में शासन-व्यवस्था का सामान्य स्वरूप
- (घ) लॉज के बारहवें खंड में स्वर-परिवर्तन

लॉज की शासन-व्यवस्था

लॉज का एक मूल सिद्धांत है—विधि की प्रभुता। शासन की विधि के अनुरूप होना चाहिए, विधि को सामन के अनुरूप नहीं। अगर प्रभुता इस तरह विधि से निहित हो, तो निष्पक्ष निष्पक्षता है कि हमें लॉज के राज्य में ऐसी कोई राजनीतिक सत्ता नहीं मिलेगी जो आधुनिक समाज के प्रभु के अनुरूप हो। दंडनायक-वर्ग, परिषद या सीनेट, वित्तनी ही बड़ी सभा हों, वह विधि के सामन के अधीन ही होगी और बुद्ध नहीं।¹ कम से कम लॉज के बारहवें सड़ तक यही प्रतिपाद्य विषय है, और बारहवें सड़ को अनेक कारणों से परिशिष्ट या परवर्ती रचना मानना चाहिए जो आरम्भिक सड़ों से नहीं मिलती और जिम पर अलग से विचार करने की जरूरत है। लॉज के राज्य में किनी प्रभुतामपन्न संस्था या व्यक्ति के न होने का एक और भी कारण है। मूल कल्पना के अनुसार इस राज्य का संविधान मिश्रित होना है। इसमें राजतंत्र का लोकतंत्र के साथ, ज्ञान-सिद्धांत का स्थानप्रता-सिद्धांत के साथ सम्भव होगा। मिश्रित संविधान में कोई एक प्रभुतामपन्न सत्ता

1. यह स्मरण रखना चाहिए कि विधि-शासन का जो अर्थ डायरी के लॉ आर्क कांस्टीट्यूशन जैसे ग्रंथ में है, प्लेटो के लॉज में उसका बड़ी अर्थ नहीं है। अर्थज विचारक के लिए इसका अर्थ यह है कि अन्य व्यक्तियों की तरह कार्यकारी पदाधिकारी भी ससदीय अधिनियमन द्वारा निर्मित देशविधि के प्रति उत्तरदायी होते हैं और उनके ऊपर भी इस विधि का पालन कराने वाले माधारण न्यायाधीशों के सामने मुकदमा चलाया जाता है। इस विधि-संहिता का जहाँ विधिकर्ता ने एक बार निर्माण किया, और इसे निश्चित रूप से कार्यरूप में परिणत किया, इसके बाद फिर वह मूलभूत हो जाती है। इस तरह, विधि-शासन का संसद की प्रभुता के साथ और संसद के उस विधि को बदलने के अधिकार के साथ निर्वाह हो सकता है जिसका न्यायाधीश पालन कराते हैं। प्लेटो के लिए विधि-शासन का अर्थ यह है कि राज्य में प्रत्येक अधिकारी, केवल कार्यकारी पदाधिकारी ही नहीं बल्कि सभा और परिषद भी, एक विधि-संहिता के अधीन है। यह विधि-संहिता विधिकर्ता द्वारा एक बार निरूपित और निश्चित रूप से कार्यान्वित होते ही अनिवार्य हो जाती है। प्लेटो इस यूनानी धारणा से सहमत है कि मत के घात-प्रतिघात को शिक्षा के माध्यम से स्थिर विधि-संहिता के अनुरूप ढाला जाए, विधिको प्रतिनिधित्व के माध्यम से मत की गति के अनुरूप नहीं।

नहीं हो सकती। अगर स्पार्टा के संविधान के बारे में यह कहना असंभव है कि वह राजतंत्र है या अभिजात-तंत्र, निरंकुश-तंत्र है या लोकतंत्र, तो प्लेटो ने तर्कों में जिस राज्य का निर्माण किया है, उसके बारे में भी यह कहना कठिन है कि उस पर किसी एक प्रभुतासंपन्न सत्ता का शासन है।

(क) राज्य के आरंभ-काल के लिए की गई व्यवस्था

राज्य के निर्माण में प्लेटो ने दो भिन्न व्यवस्थाओं की बरूपना की है—एक व्यवस्थान यह है जिसमें राज्य कार्य आरंभ कर रहा होता है और दूसरा वह है जिसमें राज्य नियमित रूप से कार्य करने लगता है। पहला युग असामान्य होता है और उसके लिए असामान्य उपायों की जरूरत हो सकती है। उसने सॉलॉ के चौथे खंड के एक अवतरण में एक उपाय यह सुझाया है कि विधिकर्ता और निरंकुश शासक का सहयोग करा दिया जाए और वह निरंकुश शासक तरण, दूरबीर और तेजस्वी हो, जल्दी सीसे और आगानी से भूले नहीं और आत्म-संयम के परम सङ्गुण से संपन्न हो (709 E)। विधिकर्ता की सफल होने के लिए नशत्रों के शुभ योग की जरूरत होती है और ईश्वर-प्रदत्त सबसे शुभ अवसर यही होता है कि उनकी ऐसे तरण निरंकुश शासक से भेंट हो जाए। “संविधान की स्थापना का हमने अच्छा और हमने जल्दी वाला न तो कोई उपाय है और न कभी हो सकता है” (710 B)। प्लेटो इस दृष्टिकोण की ओर इसलिए आकृष्ट हुआ है कि अच्छी विधियों की परिभाषा कर देना तो अपेक्षाकृत आसान होता है पर विधियों के पीछे सक्रिय ऐसे विभी प्रेरक हेतु का पता लगाना मुश्किल होता है जिनके फलस्वरूप विधियाँ लोगों के लिए ग्राह्य हो जाएँ। दमवर्तिवाद का समाधान है—‘तरण निरंकुश शासक’। वह इन विधियों को अपने लोगों के ऊपर दो तरह से लागू करेगा—कुछ तो सदाहरण प्रस्तुत करके और अपने व्यक्तित्व के बल पर जिसके पीछे चलने के लिए लोग तैयार रहते हैं, और कुछ जोर-जबर्दस्ती और सचमुच बल प्रयोग करके। वह अपने आचरण द्वारा उपरेखा प्रस्तुत करेगा : जो लोग संकेतित दिशा ग्रहण नहीं करेंगे उन्हें बलात् उस दिशा में चलाकर वह रेखाओं में रंग भरेगा। यह भी रिपब्लिक का पुराना आदर्श है ; पर यह द्वितीय और अस्थायी है। यहाँ दार्शनिक नरेशों की जगह एक ही दार्शनिक या विधिकर्ता है और उसके साथ है एक निरंकुश शासक और ये दोनों ही प्रसव-काल में अस्थायी साधन हैं¹। पर, छठे खंड के

1. “जब सर्वोच्च शक्ति बुद्धिमत्ता तथा आत्म-संयम से संपन्न किसी व्यक्ति में निहित होती है, तब सबसे अच्छे संविधान और विधियों का जन्म होता है ;

आरंभ में सविधान-रचना शुरू करते समय प्लेटो ने वास्तव में जो पद्धति विचार सुझाई है, वह बहुत भिन्न है। तरण निरकुश शासक की अगह उपनिवेश के संस्थापक से लेते हैं और नए राज्य को नियमित व्यवस्था देने में और कर्म में प्रवृत्त करने में सहयोग देकर वे विधिकर्त्ता की मदद करते हैं। उपनिवेशी एक-दूसरे से अपरिचित होंगे - उन्हें यह मालूम न होगा कि पद के लिए किसे निर्वाचित किया जाए; और चूंकि उन्हें अभी विधियों की आत्मा का ज्ञान न होगा, अतः अगर उन्हें अपने ही

और किसी भी रीति से उनका जन्म नहीं हो सकता" (लॉव, 712 A)। लगता है मानो यह लिखते समय प्लेटो रिपब्लिक के महान् विरोधाभास (473 C—D) को ही उद्धृत कर रहा हो। इस महत्वपूर्ण अवतरण से कई अन्य प्रश्न भी पैदा होते हैं। (1) इसमें तरण निरकुश शासक के प्रति जो निर्देश है, वह कनिष्ठ डायोनीसियस के प्रति ही हो सकता है। यह अजब बात है कि प्लेटो को डायोनीसियस का जो कुछ अनुभव हुआ था, उसके बाद भी वह निरकुश-तन्त्र का गुणगान करे और ऐसे समय को जब निरकुश शासक को निर्वासित करने वाले डिओ और डिओ के मित्रों के साथ उसका निकट संपर्क था। प्लेटो ने इस कठिनाई को समझ लिया है और उसने बशीनिभाज के मुँह से कहलवाया है, "जो व्यक्ति इस प्रकार तर्क कर रहा हो, वह किस तरह और किस युक्ति से आश्चर्य हो सकता है कि मैं सही हूँ?" (710 C)। फिर भी, रिपब्लिक के प्रतिपाद्य का त्याग नहीं किया जा सकता चाहे उसकी सिद्धि के मार्ग में कितनी ही कठिनाइयाँ हों और अनुभव से चाहे कितने ही दुःखदायी सबक मिले हों। सच्चा आदर्श अब भी यही है कि शासक को आलोचित राह पर लाया जाए। यह शायद ध्यान देने की बात है कि लॉव के पाँचवें खंड में प्लेटो ने अनेक बार ऐसे विधिकर्त्ता की चर्चा की है जो स्वयं भी निरकुश हो और उसने इस निरकुश विधिकर्त्ता को ऐसे दूसरे विधिकर्त्ता से जो निरकुश न हों, अधिक शक्तिशाली और इसलिए प्रकट रूप में अधिक वाछनीय बताया है (735 D : 739 A से तुलना कीजिए)। (2) एक और कठिनाई यह है कि इस अवतरण में प्रस्तावित पद्धति का सबंध किसी ऐसे नए राज्य से नहीं जिसका निर्माण हो रहा हो बल्कि एक ऐसे पुराने राज्य से है जिसमें परिवर्तन हो रहा है। यह निष्कर्ष 710 D—E पर आधारित समझा है जहाँ कहा गया है कि जब किसी राज्य में परिवर्तन कर उसे आदर्श राज्य बनाना हो, तब यह परिवर्तन सबसे आसानी से निरकुश-तन्त्र में हो सकता है, इसके बाद वैधिक राजतन्त्र में और फिर लोकतन्त्र में। अल्पतन्त्र में यह परिवर्तन बड़ी मुश्किल से होता है। प्लेटो ने उपनिवेश की स्थापना के बारे में और जिस 'कोरी पट्टी' पर सविधान लिखा जाना है, उसके बारे में जो कुछ कहा है, उसके बावजूद वह वास्तविक राज्यों तथा वास्तविक परिस्थितियों के सुधार की समस्या में व्यस्त है। (3) 'तरण निरकुश' शासक का उस वास्तविक पद्धति से कोई सामंजस्य नहीं बैठता जिसका सुभाव लॉव के राज्य की कामचलाऊ स्थिति में लाने के लिए छठे खंड में दिया गया है। संभवतः, इस निर्देश से 'प्रस्तावनाओं' का सुझाव देने के लिए भूमिका तैयार कर ली गई है क्योंकि इस निर्देश के तुरत बाद प्रस्तावनाओं का सुझाव दिया गया है। अगर विधिकर्त्ता को निरकुश शासक का सहयोग न मिले, तो वह जनता से अपील करता है और प्रस्तावनाओं द्वारा उसे अपनी विधियाँ स्वीकार करने के लिए तैयार कर सकता है।

माघनों के सहारे छोड़ दिया गया, तो उनमें भूल भी हो सकती है (751)। इसलिए, ज़रूरी है कि विधि-मरक्षकों के पहले निवाय को उपनिवेश के मस्थापक चुनें और यह भी ज़रूरी है कि जिन्हें वे चुनें, उनमें से अधिकांश स्वयं मस्थापकों में से हों¹। उन्हें 200 सदस्यों का एक अस्थायी मंडल भी नियुक्त करना चाहिए; इनमें आधे सदस्य तो उनके अपने लोगों में से हों और आधे साधारण उपनिवेशियों में से। इस अस्थायी मंडल का काम इस बात की निगरानी करना होगा कि शेष सदस्य पढ़ती बार टीक में चुने जाएं और पद ग्रहण करने में पहले उचित जाँच-पड़ताल हो जाए। अगर मस्थापकों ने यह सब कर दिया तो उनका काम पूरा हो गया, और हमारे बाद नए राज्य को अपनी समस्याओं का अपने आप हल करना होगा (754 D)²।

-
1. विधि-मरक्षक बीस वर्ष तक अपने पद पर रहते हैं और इस प्रकार उपनिवेश का पहले से ही कई वर्ष के लिए प्रबंध हो जाएगा।
 2. कोरिथ के उपनिवेशों को छोड़कर और यूनानी उपनिवेशों में आरंभ से ही स्वायत्त शासन था। जहाँ तक कोरिथ का प्रश्न है, उसने अपने उपनिवेशों को अपने साथ मलग्न और अपने ऊपर आश्रित रखा था। उपनिवेश के सस्थापक या विधिकर्ता की नियुक्ति मूल नगर कर सकता था (यद्यपि उसकी नियुक्ति अक्सर उपनिवेशी स्वयं ही किया करते थे)। परंतु, इसके अतिरिक्त अपने सारे मामलों का प्रबंध उपनिवेश अपने आप ही करता था। देखिए, हरमन-स्वोयोडा, स्टेरबुच डेर प्रिएस्चन स्टाट्साल्टर डुमर, III, 1, पृ० 191 और क्रमशः।

(ख) राज्य की स्थायी संस्थाएँ

जब व्यवस्थित उपनिवेश अपने नियमित जीवन-पथ पर चलने लगे, तब उसमें निर्वाचन का काम एक लोक सभा करती है जो विचार सभा या परिषद् को और विभिन्न कार्यकारी दफ्तरों को चुनती है। इस सभा में पाँच हजार चालीस के पाँच हजार चालीस नागरिक होते हैं जिनका वर्गीकरण संपत्ति-योग्यता के आधार पर होता है। व्यक्तिगत संपत्ति की मात्रा में भेद के अनुसार उनके चार वर्ग बनाए जाते हैं। पहले दो वर्गों के नागरिकों के लिए सभा की बैठक में उपस्थित होना अनिवार्य है और तीसरे तथा चौथे वर्ग के नागरिकों के लिए वैकल्पिक (764 A), पर किसी भी वर्ग का कोई नागरिक उस समय तक सभा की बैठक में उपस्थित नहीं हो सकता जब तक कि वह सशस्त्र धारण न करता हो और उसने सैनिक सेवा न की हो (753 B)¹। सभा का काम सिर्फ निर्वाचन करना है और कहा जा सकता है कि उसका अस्तित्व विधि-संरक्षकों तथा परिषद् का निर्वाचन करने के लिए ही है, हालाँकि उनके अतिरिक्त बहु सेनापतियों का और अनेक स्थानीय पदाधिकारियों का भी निर्वाचन करती है। सत्तीस विधि-संरक्षकों का चुनाव तीन बार के मतदान द्वारा होता है। पहले मतदान में 300 उम्मीदवार चुने जाते हैं। दूसरे मतदान में इनमें से 200 उम्मीदवार निकल जाते हैं। बाकी जो 100 उम्मीदवार रह जाते हैं उनमें से तीसरे मतदान के द्वारा अंतिम निर्वाचन होता है (753)। परिषद् के निर्वाचन की प्रक्रिया नहीं अधिक विशद है और जिस वर्ग-व्यवस्था का विधि-संरक्षकों के निर्वाचन में कहीं कोई स्पष्ट उल्लेख तक नहीं हुआ; वह यहाँ निश्चित रूप से

1 411 की प्राति के दौरान एवेंस में जिस राजनीतिक व्यवस्था की स्थापना हुई थी, उसे उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। इसके अंतर्गत मताधिकार केवल उन 5,000 नागरिकों को प्राप्त था जिन्होंने अपने लिए कवच का प्रबंध कर लिया था। यहाँ यह कह दिया जाए कि 753 A के जिस अवतरण में सैनिक सेवा की योग्यता अनिवार्य ठहराई गई है, उसका प्रस्तुत सदर्भ में सभा की उन्हीं बैठकों से संबंध है जिनमें विधि-संरक्षकों और सेनापतियों का निर्वाचन हुआ करता था।

सन्निध हो उठती है। परिपद् में कुल 360 सदस्य हैं जो एक वर्ष के लिए चुने जाते हैं और इनमें प्रत्येक वर्ग के नए-नए सदस्य होते हैं। निर्वाचन में पहले अवस्थान उम्मीदवारों का चुनाव है (एप्पेंस में पाँचवीं सदी में इस अवस्थान को प्रोत्रीगींग अर्थात् चुनाव अथवा selection कहते थे। हम भी इस इसी नाम से पुनः कहते हैं)। प्लेटो ने व्यक्तिगत अथवा कावर्गों द्वारा किए जाने वाले व्यक्तिगत नामांकनों के लिए कोई गुंजाइश नहीं छोड़ी। मरक्षक-पद के उम्मीदवारों की तरह परिपद् में स्थान पाने के उम्मीदवारों का निर्वाचन भावजनिक मत द्वारा होना चाहिए। पर, विभिन्न वर्गों के उम्मीदवारों के चुनाव की रीतियाँ अलग-अलग हैं। प्रत्येक वर्ग के उम्मीदवार पहले दो वर्गों के उम्मीदवारों का चुनाव करते हैं। उनके लिए ऐसा करना अनिवार्य है और वे अगर ऐसा न करें, तो उनके ऊपर जुर्माना होता है। तीसरे वर्ग के उम्मीदवारों के चुनाव में पहले तीन वर्गों के नागरिकों के लिए मत देना अनिवार्य है। अगर वे मत न दें, तो उन पर जुर्माना होता है। चौथे वर्ग के नागरिकों को यह आजादी है कि वे चाहें तो मत दें, न चाहें तो न दें। चौथे वर्ग के नागरिकों के चुनाव में पहले दो वर्गों के नागरिकों को या तो मत देना होगा या जुर्माना और पहले वाले जुर्माने की तुलना में दूसरे वर्ग के नागरिकों के लिए तो यह जुर्माना तिगुना है और पहले वर्ग के नागरिकों के लिए चौगुना। पर, अंतिम दो वर्गों के सदस्य मत दे भी सकते हैं और न चाहें तो नहीं भी दे सकते। जब उम्मीदवार का इस तरह से पहला चुनाव हो चुकता है, तब दूसरा अवस्थान आरंभ हो जाता है (इस अवस्थान को हम आइरोसिस यानी निर्वाचन या election कह सकते हैं) जिसमें दूसरा चुनाव करने के उद्देश्य से इन सभी उम्मीदवारों के लिए मतदान होता है। इस मतदान में सभी नागरिक भाग लेते हैं और अगर वे भाग न लें तो उन पर साधारण जुर्माना होता है। इस मतदान के फलस्वरूप चारों वर्गों में से प्रत्येक वर्ग में 180 उम्मीदवार रह जाते हैं, बाकी के नामों का निरमन हो जाता है। तीसरे और अंतिम अवस्थान में (जिसे हम बलेरोसिस यानी मतदान या voting कह सकते हैं) प्रत्येक वर्ग के बाकी 180 उम्मीदवारों में से परिपद् के 90 सदस्यों को पचीस डालकर चुना जाता है। इस तरह परिपद् के कुल 360 सदस्यों का निर्वाचन पूरा हो जाता है¹।

1. प्लेटो द्वारा प्रस्तावित पद्धति को प्रोत्रीसिस और बलेरोसिस की पद्धतियों के साथ चतुर्वर्ग व्यवस्था का समन्वय कहा जा सकता है। एप्पेंस में पाँचवीं सदी के पूर्वार्द्ध में परिपद् के निर्वाचन में इन पद्धतियों का प्रयोग होता था (वीछे पृ० 48—49 देखिए)। आजकल इसके सदस्य दो उदाहरण सामने आते हैं : (1) अनिवार्य मतदान वेल्जियम के संविधान का तथा स्विट्जरलैंड के कुछ कैंटनों के संविधानों का एक भाग है। (2) परिपद् के निर्वाचन में जिस चतुर्वर्ग-व्यवस्था का प्रयोग होता है, वह कुछ बातों में उस त्रि-वर्ग व्यवस्था के अनुरूप है जिसका उपयोग कभी प्रशा की विधान-सभा के निर्वाचन में होता था। प्रशा में संपत्ति-योग्यता के आधार पर निर्वाचकों को तीन वर्गों में बाँट दिया गया था। ये तीनों वर्ग बराबर-बराबर मतदाता चुनते थे जबकि उनके सदस्यों की संख्या में बहुत अंतर था (पहले वर्ग में कुल निर्वाचकों के पाँच प्रतिशत तथा तीसरे वर्ग में अस्सी प्रतिशत

इस पद्धति का प्रभाव यह है कि उम्मीदवारों के चुनाव में पहले दो वर्गों का स्वर बहुत अधिक प्रबल हो उठेगा। इसके साथ ही प्रत्येक वर्ग के उम्मीदवारों के मूल चुनाव में सभी वर्ग भाग ले सकते हैं। उन्मूलन की प्रक्रिया में सभी वर्गों को भाग लेना ही होता है और पक्षों के प्रयोग का मतलब यह है कि अंतिम अवस्थान में समता बनी रहे। संपूर्ण व्यवस्था में सार्वभौम मताधिकार का वर्ग मताधिकार के साथ और मतदान द्वारा निर्वाचन की पद्धति का—जिसे यूनानी अभिजात-तथीय पद्धति समझने थे—पक्षों की पद्धति के साथ—जिसे वे लोकतंत्रीय पद्धति समझने थे—सावधानी से सम्बन्ध स्थापित किया गया है। प्लेटो ने इसका इसी आधार पर समर्थन किया है कि यह पद्धति राजतंत्र के बुद्धिमत्ता-सिद्धांत और लोकतंत्र के स्वतन्त्रता-सिद्धांत के बीच का रास्ता है (756 E)। उच्च (और संभवतः अधिक बुद्धिमान) वर्ग उम्मीदवारों के चुनाव में जिस महत्तर शक्ति का प्रयोग कर सकते हैं, वह पहले सिद्धांत का प्रतिनिधित्व करती है और पहले अवस्थान में सारे नागरिकों के सभात्मक योगदान से, दूसरे में उनके अनिवार्य योगदान से और तीसरे अवस्थान में पक्षों के लोकतन्त्रात्मक प्रयोग से दूसरे सिद्धांत का प्रतिनिधित्व होता है। प्लेटो ने इस पद्धति का एक और कारण से समर्थन किया है कि वह सच्ची समता पर आधारित है जो 'आनुपातिक' होती है। निरपेक्ष समता के सिद्धांत का आँख मूँद कर पालन करना, जो लोग क्षमता और पात्रता की दृष्टि से असमान हों, उन्हें समान शक्ति और सम्मान देना—झूठी समता का पालन करना और न्याय-मार्ग का परित्याग करना है। सच्ची समता आनुपातिक या अनुपाती की समता होती है वह सभी उपलब्ध हो सकती है कि जब महान् व्यक्तियों की पात्रता और सम्मान का अनुपात, हीन व्यक्तियों की पात्रता और सम्मान के अनुपात के बराबर हो और यह सभी संभव है जब जो अधिक सम्मान का पात्र हो उसे अधिक और जो कम सम्मान का पात्र हो उसे कम सम्मान मिले¹। इस तरह की आनुपातिक समता सच्ची समता होने के नाते, न्याय भी है। इसका अभिप्राय यह है कि राज्य

सदस्य होते थे)। इसके बाद निष्पक्ष विभिन्न दलों द्वारा प्रस्तावित उम्मीदवारों में से सदस्यों का चुनाव किया करते थे। प्रस्ता की पद्धति ने (व्यक्तियों की समानता का वसिष्ठान करके) शक्ति की समानता सानी चाही। यह कहा जा सकता है कि उसका उद्देश्य आनुपातिक समानता था और वही प्लेटो के अनुसार सच्ची समानता होती है। परंतु उसने सामाजिक भेदों को और भी गहरा कर दिया। प्लेटो की पद्धति वही अधिक सत्य है, पर शायद उसकी भी वही आलोचना हो सकती है और अरिस्टाटल ने परोक्षतः इसका संकेत किया है।

- 1 यह स्वाभाविक ही है कि जब प्लेटो—विशेषतः अपने जीवन के अंतिम चरण में—सत्य और गणित में मग्न था, तब उसने पात्रता (आनुपातिक प्रतिनिधित्व) के विचार की विशेष रूप से परीची की। गॉर्जियास में इस विचार का सबसे पहले शक्ति के अधिक प्रतिनिधित्व के हिमायती कैलीक्लीड के द्वारा प्रतिपादन कराया गया है (483 D), पर एक भिन्न अर्थ में (508 A) साक्रेटीज ने भी इसका समर्थन किया है। (पीछे पृ० 209 देखिए)।

वा नागरिकों के प्रति धैर्य ही व्यवहार रहता है जैसा कि नागरिकों का उनके प्रति । यह सामरस्य और स्थिरता भी है क्योंकि जिन राज्य में अच्छे लोगों को यह अगतीय बना रहे कि वहाँ पात्रता की वज्र नहीं होती, उन राज्य में सामरस्य नहीं रह सकता । प्लेटो को लगता है कि इस अंतिम तर्क में कठिनार्थ यह है कि अगर यह मजबूत निबन्ध, तो दूसरी सजाई को स्वीकार करना मुश्किल होगा । ये गिद्धात पक्षों की निरपेक्ष समानता के अनुप्राण नहीं हैं, इनका तो प्लेटो ने भी मान लिया है ।

“कभी-कभी सशर्त-भगदों से बचने के लिए हर राज्य को ‘गमता’ और ‘न्याय’ शब्दों का गौण अर्थ में प्रयोग करना पड़ जाता है । ऐसे अवसरों पर यह न्याय के उचित और पूर्ण स्तर के रूप में उनकी जगह गुनीनि या गुण्य नय, की प्रतिष्ठा कर देता है । यही कारण है कि लोगों का अगतीय दूर करने के लिए पक्षों की गमता स्वीकार की जानी चाहिए और यही कारण है कि हम यह प्रार्थना ही कर सकते हैं कि ईश्वर पक्षों कुछ इस तरह से निजाले जिनमें न्याय को बल मिले । यही कारण है कि हमारे लिए समता के दोनों प्रकारों का उपयोग करना उचित है—भले ही हम पक्षों के संयोग पर आधारित समता का बल से बल उपयोग करें । (757 D—E) ।

समता के बारे में प्लेटो के तर्कों की कठिनार्थ यह है कि हम उनसे जो दात प्रमाणित करने की आशा कर सकते हैं, वह प्रमाणित नहीं होती । सच्ची समता के लिए उनके तर्कों का आधार यह है कि समता और पात्रता को स्वीकृति मिलनी चाहिए, परिपक्व के निर्वाचन के लिए जगने स्वमुख जो पद्धति सुभाई है, वह धन-संपदा की स्वीकृति पर आधारित है और वास्तव में जिन मिद्विष का पालन किया है, वह यह है कि लोगों को पद और सम्मान संपन्नता या विपन्नता (744 B—C) के आधार पर मिलने चाहिए, उनके सद्गुण या उनके पूर्वजों के सद्गुण या शरीर-बल और सौंदर्य के आधार पर नहीं । फिर भी, सौंदर्य की समूची तर्क-गुंथला से व्यस्त होना है कि प्लेटो ने यह दृष्टिकोण कभी नहीं अपनाया कि धन क्षमता से या संपत्ति पात्रता से अभिन्न है । और इस अंतर्विरोध को यही दृष्टिकोण दूर कर सकता है । निष्कर्ष यह है कि सच्ची समता के लिए उसने जो तर्क दिया है, उसका आधार एक है और उसने जिस सस्या या सुभाव दिया है, उसका आधार दूसरा । यह अमंगति स्वाभाविक है । किसी एक वक्त यह सोचना आसान होता है कि आदर्श संसार में कोई व्यक्ति जिस वस्तु का पात्र हो, वह उसे मिलनी चाहिए और जो अधिक गुणात्त हो, उसे अधिक मान्यता मिलनी चाहिए । पर किसी दूसरे वक्त यह सोचना आसान होता है कि लोगों को जो कुछ मिलता है वे उसी के पात्र होते हैं और उनकी संपदा की मात्रा उनकी पात्रता की सूचक होती है । इनमें से किसी भी दृष्टिकोण को तुरंत स्वीकार नहीं किया जा सकता । पात्रता को नापना या यह हिमाय लगाना कि जैसा काम किया गया है उसके हिसाब से मजूरी मिल गई है, असंभव है ; और अगर यह संभव भी होता, तो भी वह संसार जिनमें पात्रता की सदा पूरी और सही-सही नाप-जोख हो सकती हो, हमारे इस संसार से दूरा होगा जिसमें अच्छा काम किया जा सकता है, नित्यप्रति किया भी जाता है, और इसलिए

किया जाता है कि लोग उसे अच्छा समझते हैं और धरने के योग्य मानते हैं¹। फिर, यह विश्वास करना भी असंभव है कि हमारी संपत्ति का हमारे मूल्य-महत्त्व से आवश्यक संबंध होता है या हमारा मूल्यांकन उस संपत्ति के आधार पर होना चाहिए या हमें समाज में अपना स्थान उस संपत्ति के आधार पर ग्रहण करना चाहिए। संपत्ति तो जहाँ कार्य और योग्यता के आधार पर प्राप्त हो सकती है, वही इस कारण से भी प्राप्त हो सकती है—और अधिकतर इसी कारण प्राप्त होती है—कि हमें भँसे अवसर मिले हैं। आर्थिक जगत् के बारे में हम चाहें कुछ भी कहें (चाहे हम आजकल की तरह मजूरी और कीमती का निर्धारण इस बात पर छोड़ दें कि ज़रूरतमंद को कितनी सेवाओं की और कितनी चीजों की ज़रूरत पड़ती है, चाहे हम यहाँ भी समता की कोशिश करें), राजनीतिक जगत् में तो निरापद मार्ग एक उनी समता का मार्ग सचता है जिसे प्लेटो ने झूठी समता कहा है। राज्य को यह डोल पीटे बिना कि सब लोग समान हैं, मतदान-केंद्रों और अदालतों में उनके साथ ऐसा व्यवहार करना चाहिए मानो वे समान हों। राज्य उन्हें योग्यता से नहीं नाप सकता; अगर वह उन्हें धन-संपत्ति से नापता है, तो वह एक ऐसे पैमाने का उपयोग करता है, जो उनकी योग्यता का सूचक नहीं है और, अगर वह उन्हें ज्ञान के पैमाने से नापता है, तो वह भी एक ऐसा पैमाना है जो और पैमानों से ज्यादा सच्चा नहीं। इससे तो राजनीतिक समता का सिद्धांत एक ऐसा विषय बन जाता है जिसे चाहे स्वीकार किया जाए, चाहे नहीं, और सगेया मानो हम समता की खोज में लोगों का असंतोष दूर करने के लिए नहीं, तो कम से कम यथार्थ चिंतन से बचने के लिए सगे हुए हैं। पर, समता की जड़ें कहीं अधिक गहरी हैं और उसके औचित्य का आधार वहीं अधिक पुष्ट है। राज्य व्यक्तियों को मान्यता देता है और अधिकारों की रक्षा का आश्वासन भी। व्यक्ति होने के मूल तथ्य के नाते सभी लोग एक घरातल पर हैं। जो राज्य इस मूल तथ्य पर आधारित होगा, उसमें उस राज्य की अपेक्षा अधिक न्याय भी होगा और अधिक सुरक्षा भी जिसकी नींव पक्षपात पर या प्रासंगिक गुण-धर्मों पर रखी गई हो।

लोक सभा परिषद् का निर्वाचन करने के अतिरिक्त आम मत के द्वारा नगर और बाजार के स्थानीय पदाधिकारियों का भी निर्वाचन करती है पर वे पदाधिकारी पहले दो वर्गों में से ही चुने जाते हैं (763 D—764 A)। इनके अलावा वह सेनापतियों का भी निर्वाचन करती है। विधि-सरक्षकों के प्रस्ताव पर सभा के वे सभी सदस्य जो सैनिक सेवा की आयु के या उससे अधिक आयु के होते हैं, तीन सेनापतियों का निर्वाचन करते हैं, पर कोई भी व्यक्ति सरक्षकों द्वारा प्रस्तावित किसी उम्मीदवार की जगह अपने उम्मीदवार का नाम पेश कर सकता है और अगर आरंभिक मतदान में इस तरह प्रस्तावित उम्मीदवार को आधिकारिक उम्मीदवार से ज्यादा मत मिले, तो वह उम्मीदवार भी निर्वाचन के अंतिम

1. बोसॉने, फ़िलॉसॉफ़िकल थ्योरी ऑफ़ द स्टेट, द्वितीय संस्करण पृ० XXIX—XXXI से तुलना कीजिए।

अवस्थान में भाग लेने का हकदार हो जाता है (755 B—C)¹। प्लेटो ने सभा की निर्वाचन-न्यायों के अलावा तीन अधिकार और मौखे हैं। जिन लोगों ने राज्य की सुवृत्तान पढ़ाया है, उन लोगों के विरुद्ध राजनीतिक मुकदमों पर विचार करने का उसे अधिकार है (768 A)। अगर कभी विधि में परिवर्तन करना जरूरी हो जाए, तो यह परिवर्तन करने के लिए सभा की सहमति जरूरी होगी है (772 D) और वह आवामी विदेशियों को भीग वर्ष की नियत अवधि के बाद भी देश में रहने की अनुमति दे सकती है (850 C)। कुल मिला कर सभा सोलोन के सिद्धांतों के अनुसार बनी हुई है और उसे सोलोन के सिद्धांतों के अनुरूप ही शक्तियाँ भी प्राप्त हैं। सोलोन के विधान के अनुसार निर्मित ऐथनी सभा की भाँति यह सभा भी दो स्तरों में कार्य करती है—लोक-निर्वाचक-मंडल के रूप में और लोक-न्यायालय के रूप में। पर, लगता है उसे कोई विमर्शपूर्ण कार्य नहीं सौंपे गए हैं। राज्य के पौन की दिन-रात सजग निगरानी अवश्य होगी है, पर यह काम भीड़ के बस का नहीं है (758 B)। यह काम अपने एक वर्ष के कार्य-काल में परिपक्व करती है। ऐथनी दृष्टांत के अनुरूप (यह दृष्टांत सोलोन-युग के बाद का है) प्लेटो ने प्रस्ताव किया है कि परिपक्व के सदस्यों को चारह भागों में बाँट देना चाहिए और इनमें में एक-एक भाग को एक-एक महीने तक शासन के मुख्य अंग तथा राज्य के अध्यक्ष-मंडल के रूप में कार्य करना चाहिए (758 D)। एथेंस के 'अध्यक्ष' (prytanies) की भाँति ये विभाग भी जब तक सत्ता धारण किए रहते हैं, विदेशियों तथा नागरिकों का स्वागत करते हैं और उनकी भाँति ही सभा की साधारण और असाधारण बैठकें बुलाते हैं और उनका विमर्जन करते हैं। ये बैठकें निर्वाचन, न्याय-विचार या विधियों में परिवर्तन में से किसी भी काम के लिए हो सकती हैं²।

परिपक्व के चारहों विभाग अपने-अपने कार्य-काल में कार्यकारी दंडनायकों के सहयोग से काम करते हैं। कार्यकारी दंडनायक विधि-संरक्षक होते हैं। वे सभा में सीटों होते हैं। यह तो हम देख ही चुके हैं कि वे साधारण सभा द्वारा निर्वाचित

1. राज्य के सामान्य संविधान की तरह सेना का संविधान भी मिला-जुला है। सेनापतियों की तरह बारह क्राइली रेजिमेंटों के कर्नल (सेनापतियों के प्रस्ताव पर) जनता के मत से निर्वाचित होते हैं; पर गणों के कप्तानों की नियुक्ति स्वयं सेनापति करते हैं (756 A)।
2. लोक की लोक सभा सोलोन के समय की ऐथनी सभा के अनुरूप है। ऐथनी सभा की तरह वह भी चार वर्गों में विभक्त है और उसे ऐथनी सभा जैसी ही शक्तियाँ प्राप्त हैं। लोक की परिपक्व उस परिपक्व के समान है जिसकी स्थापना एथेंस में क्लोस्थेनीज ने की थी। उसे क्लोस्थेनीज की परिपक्व के समान ही शक्तियाँ प्राप्त हैं और उसी की तरह अध्यक्ष-मंडलों में उसका विभाजन किया गया है। क्लोस्थेनीज की परिपक्व कबीलों के अनुसार निर्वाचित होती थी। प्लेटो की परिपक्व चार वर्गों के आधार पर निर्वाचित होती है, बारह कबीलों के आधार पर नहीं। पुनः, क्लोस्थेनीज की परिपक्व दस अध्यक्ष-मंडलों में विभाजित थी। प्लेटो की परिपक्व में बारह अध्यक्ष-मंडल हैं (क्योंकि प्लेटो ने द्वादशक पद्धति का अनुसरण किया है) और इस प्रकार उसका वर्ष के बारह महीनों के साथ ठीक सामंजस्य बैठ जाता है।

होते हैं और प्रत्येक विधि-मरक्षक बीस वर्ष तक अपने पद पर रहता है। पचास वर्ष से कम का कोई व्यक्ति इस पद पर निर्वाचित नहीं हो सकता और सत्तर वर्ष से अधिक का कोई भी व्यक्ति इस पद पर नहीं रह सकता। आयु की शर्त से स्पाटों की गैरहजिरी की याद हो जाती है। स्पाटों की विधि के अनुसार गैरहजिरी के सदस्य भी वे ही लोग हो सकते हैं जिनकी आयु साठ वर्ष से ऊपर हो और विधि मरक्षकों की संख्या भी जेरोटों (यानि स्पाटों के वयोवृद्ध पुराणों की सामान-संस्था के सदस्यों) की संख्या के बराबर होती थी। जेरोटों की कुल संख्या तीस थी जिसमें दो नरेश भी होते थे¹। कार्यकारी पदाधिकारियों का बीस-बीस वर्ष तक अपने पद पर जमे रहना अजीब बात है परहमें यह याद रखना होगा कि मरक्षकों का मुख्य कार्य, उनके नाम के अनुरूप, विधियों का उचित परिपालन करना है। उन्हें व्यक्तिगत संपत्ति के वे रजिस्टर भी रखने पड़ते हैं जिन पर चर्तुवर्ग व्यवस्था आधारित होती है²। इनमें से जिस व्यक्ति के ऊपर शिक्षा का दायित्व होता है और जो शिक्षा-मंत्री के पद पर आसीन होना है, वही उसका अध्यक्ष होता है वगैरह कि उसे अध्यक्ष का नाम दिया जा सके। राज्य के सारे दंडनायकों की समुक्त सभा गुप्त मतदान की पद्धति से उसका निर्वाचन करती है और वह पाँच साल तक अपने पद पर रहता है। उसे हर दृष्टि से सारे नागरिकों में सबसे अद्धा होना

1. विधि-मरक्षकों की संख्या अजीब है। संव्यात्मक दृष्टि से सैंतीस का 5,040 से कोई संबंध नहीं है। रिटर ने तर्ज की अपनी टीका (पृ० 132, नोट) में सुझाया है कि यह संख्या कबीलों पर आधारित है—प्रत्येक कबीले के तीन-तीन प्रतिनिधि होने थे और एक अतिरिक्त सदस्य मतदान के समान विभाजन को रोकने के लिए होता था। पर, यह अनुमान ही अनुमान है। दो बातें और ध्यान देने योग्य हैं। (1) स्पाटों में ऐसे अधिकारी होने थे, जिन्हें विधि-मरक्षक कहा जाता था पर उनके बारे में कुछ ज्ञात नहीं है। एक्स में भी मान विधि-मरक्षक होते थे और उनका काम यह निगरानी रखना था कि दंडनायक विधि का पालन करते रहें और सभा तथा परिषद् में भी विधि का पालन हो। इस तरह, एक मूल बात के प्लेटों के विधि-मरक्षकों के काम एक्स के विधि-मरक्षकों के अनुरूप हैं और लगता यही है मानो हमने एक्स के विधि-मरक्षकों की संख्या (मान) और कर्तव्यों में स्पाटों के जेरोटों की संख्या (मान) और आयु की योग्यता जोड़ दी हो। अगर, यह बात सच है, तो यह 'मिथण' का एक अजब उदाहरण है। (2) प्लेटों ने अपने मरक्षकों का बीस वर्ष का जो कार्यकाल रखा है, उसमें मिलने-जुलने मुझे एक दृष्टांत की याद आती है—स्विस मशीन कार्याग की जिसके सदस्य बहने के लिए तो किसी भी सभ के जीवन पर्यंत अपने पद पर रहते हैं पर प्रायः उनका दुबारा निर्वाचन हो जाता है और कभी-कभी तो बीस-बीस वर्ष तक तो वे अपने पद पर बने रहते हैं।
2. राज्य के अस्तित्व के बहने बीस वर्षों में संरक्षकों की विधियाँ बदलने की कुछ शक्ति होती है (अध्याय 13—घ से तुलना कीजिए)। पर, इस शक्ति का प्रयोग वही संरक्षक करते हैं जो उपनिवेश के संस्थापकों द्वारा विशेष रूप से नियुक्त किए गए हों। जिन अपराधों के लिए प्राणदंड दिया जा सकता है, उन पर विचार करने की भी कुछ शक्ति इन संरक्षकों के पास होती है (अगला नोट देखिए)।

चाहिए (766 A)। उसका पद राज्य के बड़े में बड़े पदों से ऊँचा होता है (765 E)। प्लेटो के राज्य का 'प्रधान मंत्री' निधा-मंत्री हो, यह बात महत्वहीन नहीं है।

प्लेटो ने अपने राज्य की न्याय-व्यवस्थाओं के बारे में विचार करते समय (767—768) सभसे पहले व्यक्तिगत और सरकारी मुकदमों में भेद किया है। व्यक्तिगत मुकदमों में तीन अवस्थान होते हैं और उनके न्यायालयों की भी तीन श्रेणियाँ होती हैं। प्रथम न्यायालय स्वैच्छिक न्यायालय या बिवाचन-मंडल होता है (956 B)। इस न्यायालय में निर्णायकों का स्थान वे पड़ोसी या मित्र ग्रहण करते हैं जिन्हें विचारणीय प्रश्न की सबसे अच्छी जानकारी होती है और प्लेटो ने इस न्यायालय को 'महत्तम धर्मता' वाला न्यायालय बताया है। द्वितीय न्यायालय बारह प्रादेशिक क्षेत्रों में से प्रत्येक प्रादेशिक क्षेत्र का अपना-अपना पचाहली न्यायालय होता है। इस न्यायालय में न्यायाधीश का चुनाव पचाह डाल कर होता है और इसलिए इसमें लोक-न्यायालय का मिश्रण स्वीकार किया जाता है। यह ऐसा मिश्रण है जिस पर प्लेटो ने जोर दिया है। न्याय-व्यवस्था में सदाका हाथ रहना चाहिए क्योंकि जिस व्यक्ति का न्याय-व्यवस्था में हाथ नहीं रहता वह यह सोच सकता है कि राज्य के संचालन में मेरा कोई हाथ नहीं (768 B)। तीसरा और अंतिम न्यायालय चुने हुए न्यायाधीशों का न्यायालय है। ये न्यायाधीश हर साल चुने जाते हैं और उनके चुनाव की विधि यह है कि राज्य के सारे दंडनायक मिल कर प्रत्येक दंडनायक-वर्ग में से एक-एक दंडनायक चुनते हैं। इस न्यायालय की बैठकों का द्वार सब लोगों के लिए खुला होता है। प्रत्येक न्यायाधीश अपना निर्णय खुले तौर पर सुनाता है और दंडनायकों का वह संयुक्त मंडल जो इन न्यायाधीशों को चुनता है, न्यायालय की बैठकों में अवश्य ही उपस्थित होता है। यहाँ फिर अगर प्लेटो ने बड़े-बड़े लोक-न्यायालयों की ऐसी ही व्यवस्था नहीं अपनाई (एवंत के न्यायालयों में सैकड़ों और कभी-कभी हजारों न्यायाधीश होते थे) तो उसने लोकप्रियता का नहीं तो कम से कम प्रचार का थोड़ा-सा तत्त्व मिलाने का अवश्य प्रयत्न किया है। सरकारी मुकदमों में स्पष्टतः एक ही सुनवाई होती है और उसने इन मुकदमों का निर्णय प्रायः पूरी तरह से जनता के हाथों में सौंप दिया है : राज्य के साथ अन्याय होने का मतलब सबके साथ अन्याय होगा और जब तक निर्णय में सबका हाथ न हो, तब तक उनके मन में अवश्य शिकायत रहेगी। मुकदमे की परीक्षा तो तीन मुख्य दंडनायक ही करते हैं जिनकी नियुक्ति अभियोजक (Prosecutor) और प्रतिवादी (defendant) की पारस्परिक सहमति से होती है पर मुकदमे का आदि और अंत यानी आरंभिक कार्यवाही और अंतिम निर्णय लोक सभा के हाथ में रहता है।

1. आगे चल कर नवें खंड, 855 E, में प्लेटो के कहा है कि प्राणदंड के योग्य अपराधों पर विचार करने का अधिकार विधि-संरक्षकों और उन विशेष न्यायाधीशों के हाथों में रहता है जो पूर्ववर्ती साल के न्यायाधीशों में से विशेष योग्यता के आधार पर चुने गए हों।

प्लेटो ने स्थानीय शासन-व्यवस्था का जो वर्णन किया है (760 A—764 C), यह अनिवार्य रूप से संक्षिप्त है। 5040 नागरिकों के राज्य को अपनी केंद्रीय सरकार से परे जाने की कोई जरूरत न होगी। केंद्रीय नगर में नगर-निरीक्षक और बाजार-निरीक्षक दोनों होंगे। ग्राम-प्रांत में प्रत्येक कबीले के लिए ग्राम्य निरीक्षक होंगे। ग्राम्य निरीक्षक पांच होंगे और वे अपने कबीले द्वारा निर्वाचित होंगे और दो वर्ष तक अपने पद पर रहेंगे। कुछ दृष्टियों से उनके कार्य वे ही हैं जो इंग्लैंड की पुरानी स्थानीय शासन-पद्धति के अंतर्गत जस्टिसेज़ ऑफ द पीस के द्वारा करते थे। जस्टिसेज़ ऑफ द पीस की तरह ग्राम-निरीक्षकों का छोटा सा अधिकार-क्षेत्र है; उन्हीं की तरह इनका स्वरूप भी सामान्य प्रशासन-मंडल का है। प्रत्येक कबीले के पाँचों निरीक्षकों में से प्रत्येक निरीक्षक एक-एक दर्जन नौजवानों को अपने साथियों और सहयोगियों के रूप में चुनता है और निरीक्षकों का मुख्य काम ही यह है कि वे इन नौजवानों को प्रशिक्षण दें (अगे अध्याय 17—य से तुलना कीजिए)। यह उनका अंग्रेज न्यायाधिपतियों से भेद है। अंग्रेज न्यायाधिपतियों से उनका दूसरा भेद यह है कि वे किसी एक प्रादेशिक क्षेत्र से नहीं बंधे होते। निरीक्षकों के प्रत्येक दल का कर्तव्य यह है कि वह अपने साठ सहयोगियों के साथ अपने कार्यकाल में समूचे राज्य का दो बार दौरा करे—एक साल सो बाएँ से दाईं ओर को और दूसरी साल दाएँ से बाईं ओर को और अपने दौरे में प्रत्येक जिसे में एक-एक महीने तक वृत्त जिससे उसे तथा उसके साथियों को समूचे देश के बारे में प्रचुर ज्ञान हो जाए। दौरे के समय निरीक्षकों को काफी व्यस्त रहना पड़ता है—जहाँ जरूरी होगा, वे देश की सुरक्षा के लिए सड़ियाँ खुदवाने, सड़कें बनवाने, जल के उचित संभरण की व्यवस्था करने और सिंचाई-कार्यों को पूरा करने के लिए मजदूर बुटाएँगे और अपनी निगरानी में उनसे काम कराएँगे। नगर तथा बाजार-निरीक्षकों के कर्तव्य इतने कठिन नहीं पर केंद्रीय नगर के महत्त्व से उनका पद भी महत्त्वपूर्ण हो जाता है। इसलिए, तीन नगर-निरीक्षक केवल पहले वर्ग में से ही चुने जाएँगे और पाँच बाजार-निरीक्षक केवल पहले दो वर्गों में से ही। पर, कोई भी नागरिक किसी उम्मीदवार के नाम का प्रस्ताव कर सकता है और आरंभिक चुनाव में प्रत्येक नागरिक का मतदान करना जरूरी होता है जिसके फलस्वरूप मूल उम्मीदवारों की संख्या घटकर चुने जाने वाले पदाधिकारियों की संख्या से दुगुनी रह जाती है और अंतिम चुनाव पक्षी बालक किया जाता है। नगर-निरीक्षक नगर की, इसकी इमारतों, सड़कों और जल-संप्राप्ति की देखभाल करते हैं और बाजार-निरीक्षक बाजार के थोक और उसकी इमारतों तथा व्यापार की; पर दोनों प्रकार के पदाधिकारियों का अधिकार-क्षेत्र सीमित होता है।

इस स्थानीय शासन-पद्धति की यह सामान्य रूपरेखा एथेंस के पूर्ववर्ती उदाहरण के अनुसार है। हम देख ही चुके हैं कि अन्य बहुत सी बातों में सॉस के राज्य का संविधानी सगठन एथेनी डेंग का है। परिषद् तथा महासभा का स्वरूप एथेनी है। चतुर्वर्ग-व्यवस्था सोलोन के एथेंस की है। राज्य का बारह कबीलों में और परिषद् का बारह अध्यक्ष-मंडलों में विभाजन प्लोस्थेनीज के एथेंस की याद दिला देता है। दूसरी ओर, राज्य की सामाजिक व्यवस्था एथेंस की न होकर

स्पार्टा की है। प्रशिक्षण-पद्धति, पंचायती भोजन-व्यवस्था, स्त्रियों की स्थिति—इन सबका जन्म स्पार्टा के तीर-सरीकों से हुआ है। सॉब में स्पार्टा की आलोचना का स्वर रिपब्लिक की अपेक्षा अधिक कठोर है ; पर स्पार्टा का उदाहरण भी प्लेटो के सामने रहा है। हम कह सकते हैं कि सॉब का राज्य स्पार्टा की सामाजिक पद्धति तथा स्थिर व्यवस्था के साथ प्राप्त एथेंस के मंचियानी रूपों तथा एथेंस की स्वतंत्रता के मिथण की परिणति है। वह कई दृष्टियों से मिश्रित राज्य है और इस दृष्टि से भी उसके मिश्र स्वरूप का किसी तरह कम महत्व नहीं कि उसमें मूलान के साम-सामयिक दो विरोधी राज्य-रूपों का मिथण हुआ है¹।

-
1. यह नाटकीय पात्रों के द्वारा ही प्रकट हो गया है। इनमें से एक पात्र एथेनो अजनबी है जिसकी मुख्य भूमिका है और दूसरा पात्र स्पार्टा का मंगिलस है जो ग्रीट और स्पार्टा की संस्थाओं के घनिष्ठ संबंध के कारण स्वभावतः ग्रीट के क्लीनियास के साथ संयुक्त है।

(ग) लॉज में शासन-व्यवस्था का सामान्य स्वरूप

स्पानीय शासन की यही वह पद्धति है और राज्य का यही वह संविधान है जिसका वर्णन लॉज के छठे खंड में किया गया है। बारहवें खंड में इस व्यवस्था में जो कुछ और नई बातें जोड़ी गई हैं, उन पर ध्यान देने से पहले हमें इस व्यवस्था के वर्तमान स्वरूप पर विचार कर लेना चाहिए। इस पद्धति में एक लोक सभा है, एक निर्वाचित परिषद् है तथा विधि-सरसबो का एक कार्यालय है, उसमें सैनिक पदाधिकारी हैं, न्यायालय हैं तथा स्थानीय पदाधिकारी भी हैं। समा वर्ग-व्यवस्था के आधार पर बनाई गई है। कुछ वर्ग तो ऐसे हैं जिनका सभा में उपस्थित होना आवश्यक है और कुछ ऐसे हैं जो चाहे तो सभा में उपस्थित हो सकते हैं। दोनों वर्गों में बीच भेद किया गया है। वित्त, प्रत्येक नागरिक सभा का सदस्य है और प्रत्येक नागरिक सभा की सभी बैठकों में मतदान कर सकता है। परिषद् के सदस्यों को महीनों के हिसाब से विभिन्न भागों में बांट दिया गया है और एक-एक भाग एक-एक महीने राज्य में अध्ययन-यात्रा ग्रहण करता है। इस परिषद् का निर्वाचन एक ऐसी पद्धति के आधार पर होता है जिसमें धन-संपदा के प्रति सम्मान का सार्वभौम मताधिकार के प्रति सम्मान के साथ संयोग होता है और निर्वाचन के प्रयोग का पक्षी के प्रयोग के साथ। लगेगा यह कि विधि-सरसबो, बिना किसी अंशभाव के, सभी नागरिकों द्वारा और सभी नागरिकों से से निर्विघ्न निर्वाचित होते हैं। परंतु सैनिक पदाधिकारियों की भरती कुछ तो थोक-निर्वाचन द्वारा होती है और कुछ नामावन (nomination) द्वारा। न्यायालयों में, चुने हुए न्यायाधीशों के रूप में, विशिष्ट ज्ञान का तत्त्व रहता है; वित्त फिर भी अधिकांश में वे लोक न्यायालय के सिद्धांत पर आधारित होते हैं; और नगर तथा बाजार के स्थानीय प्रशासिकाओं के द्वारा व्यवस्था चुने जाते हैं, भले ही वे सबसे से न चुने जाते हों। अतः समूची व्यवस्था में उच्च वर्गों द्वारा निरूपित बुद्धिमत्ता-तत्त्व को विशेष प्रतिनिधित्व मिला है। इसी तरह, समूची व्यवस्था में संपूर्ण नागरिक समुदाय द्वारा निरूपित स्वतंत्रता के तत्त्व को भी उन्मुख कार्यक्षेत्र मिला है और जो भी नागरिक चाहे अपना मत दे सकता है। इस पद्धति में बठिनाई यह है कि दोनों उच्चतर वर्ग—जो इस अर्थ में ही उच्चतर हैं कि उनके पास व्यक्तिगत धन-संपदा की मात्रा अधिक है—बुद्धिमत्ता के प्रतिनिधियों के रूप

में दिखाए गए हैं। इस कठिनाई के अलावा यह पद्धति इतनी गुंथगुंथ, सांगोपांग और मनक है कि जटिल तक लगने लगती है। मारे राज्य में तस्वीं का इस तरह में मिथन हुआ है कि उसे लोकतन्त्र या अभिजात-तन्त्र या अल्पतन्त्र कहना मुश्किल लगता है। अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के चौथे खंड में, पोलिमियम ने अपने इतिहास के छठे खंड में और मॉट्ससू ने विधियों की अंतरात्मा विषयक ग्रंथ के ग्यारहवें खंड में जिस मिश्रित संविधान की पैरवी की है, प्लेटो उसका सबसे पहला और माथ ही सबसे पूर्ण दार्शनिक लगता है।

यद्यपि अरिस्टाटल स्वयं मिश्रित संविधान का प्रतिपादक था, पर जिस रूप में प्लेटो ने मिश्रित संविधान का प्रतिपादन किया है उसका वह आलोचक है¹। उसका विचार है कि मिश्रित संविधान पर अनेक आक्षेप हो सकते हैं। पहली बात तो यह है कि मिश्रित संविधान इस भावना पर आधारित है कि सर्वश्रेष्ठ संविधान लोकतन्त्र तथा निरकुल-तन्त्र का मिश्रण होना चाहिए जबकि लोकतन्त्र और निरकुल-तन्त्र या तो संविधान ही नहीं हैं और अगर हैं भी तो सबसे बुरे संविधान हैं। दूसरे, अनेक संविधानों का मिश्रण दो संविधानों के मिश्रण से बड़ा अच्छा होता है और अंत में, प्लेटो के राज्य में राजतन्त्र का कोई अंग नहीं है। प्लेटो का राज्य अल्पतन्त्र और लोकतन्त्र का समन्वय है जिसमें सराजू का पलड़ा अल्पतन्त्र की ओर ही झुका हुआ है। इस आलोचना का कुछ अंग न सही है और न प्रासंगिक। हम देख चुके हैं कि प्लेटो ने निरकुल-तन्त्र का चरम लोकतन्त्र के माथ समन्वय—जैसा मकेन अरिस्टाटल ने दिया है—नहीं किया है। वह तो इसमें बहुत दूर है (पीछे अध्याय 13—3 देखिए)। हम देख चुके हैं कि प्लेटो ने तो बड़ी सावधानी से इसका स्पष्टीकरण किया है कि

1. पॉलिटिक्स, II. 6, § 8, 1266, a 4—7। यह ध्यान देने योग्य है कि अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के दूसरे खंड में सोव को जो आलोचनाएँ की हैं, वे कहीं-कहीं तो ग्यापपूर्ण और गंभीर हैं, पर कभी-कभी सतही और गलत हो गई हैं। यह बात कुछ अजब सी है क्योंकि अरिस्टाटल ने सातवें और आठवें खंडों में आदर्श राज्य का चित्रांकन करते समय सोव का बड़ी निकटता से अनुसरण किया है। (अंतिम अध्याय के अंत में इसका विलुप्त विवेचन देखिए)। हमने यह बात समझ में आती है कि पॉलिटिक्स उन पृथक् व्याख्यान-मालाओं का मध्य है जो परस्पर कुछ-कुछ असंबद्ध से हैं। जैसे, इस स्थापना को मानने के कुछ और भी कारण हैं। अगर हमने जो कुछ कहा है उससे यह भली-भाँति प्रमाणित हो जाता है कि अरिस्टाटल ने सोव पर जो आक्षेप किए हैं, उनमें से कुछ वा कया स्वरूप है। परंतु, यहाँ उदाहरणस्वरूप यह और कहा जा सकता है कि दो-दो जोतों की जिस व्यवस्था को बाद में उसने स्वयं स्वीकार किया है, उसी व्यवस्था की उसने आलोचना की है (II. 6, §§ 15—16; 1265, b 24—6)। प्लेटो ने नागरिकों की संख्या के विनियमन की व्यवस्था किए बिना ही भू-संपत्ति को बराबर भागों में बाँटने का प्रयास किया है (II. 6, § 10 : 1265, a 38—42) या प्लेटो ने विदेश-संबंधों और पर्याप्त सैनिक रक्षा की व्यवस्था की उपेक्षा की है (II. 6, § 7—8 : 1256, a 20—8), इस तरह के चक्करों से यह पता चल जाता है कि अरिस्टाटल की कुछ आलोचनाएँ कितनी गलत हैं।

वह तो राजतन्त्र के उज्ज्वल पक्ष का लोकतन्त्र के उज्ज्वल पक्ष के साथ समन्वय स्थापित करना चाहता है। राजतन्त्र के उज्ज्वल पक्ष से उसका अभिप्राय है बुद्धि के शासन के सिद्धांत से और लोकतन्त्र के उज्ज्वल पक्ष से उसका अभिप्राय है लोक-नियंत्रण के सिद्धांत से। उसने राजतन्त्र का इतने व्यापक अर्थ में प्रयोग किया है कि उसके अंतर्गत एक व्यक्ति का भी शासन आ जाता है और थोड़े व्यक्तियों का शासन भी और इस राजतन्त्र को लोकतन्त्र के साथ मिलाकर उसने वास्तव में अनेक सविधानों के उस मिश्रण की सृष्टि की है जो अरिस्टाटल को अभीष्ट था। उसने बुद्धि-प्रेरित शासन के सिद्धांत का लोक-नियंत्रण के सिद्धांत के साथ मिश्रण किया है और अतः ये ही दो ऐसे सिद्धांत हैं जिनमें से एक को चुना जा सकता है या जिनका मिश्रण किया जा सकता है। दूसरी ओर अरिस्टाटल के अंतिम आक्षेप में वास्तव में बहुत बड़ी सच्चाई है। राजतन्त्र का साधारण अर्थ ग्रहण करें तो प्लेटो के राज्य में राजतन्त्र का वास्तव में कोई तत्त्व नहीं है। अल्पतन्त्र को साधारण अर्थ में लें तो उसके राज्य में अल्पतन्त्र का निश्चय ही पर्याप्त तत्त्व है। प्लेटो के सिद्धांत उसके व्यवहार से मेल नहीं खाते और जब वह व्यवहार में बुद्धि को घन-संपदा से अभिन्न मानता है, तब वास्तव में वह बुद्धि के शासन को घन-संपदा के उस शासन का रूप दे देता है जो, अरिस्टाटल की भांति, उसकी दृष्टि में भी अल्पतन्त्र का मूल तत्त्व है। अल्पतन्त्र के शाब्दिक अर्थ को ग्रहण करें तो भी लॉड का राज्य लोकतन्त्र के साथ अल्पतन्त्र का मिश्रण है—इसके अलावा उसे और कुछ नहीं कहा जा सकता क्योंकि पहले वर्ग के और दूसरे वर्ग तक के सदस्य अनिवार्य रूप से थोड़े ही होंगे और तीसरे तथा उससे भी अधिक चौथे वर्ग के सदस्य अनिवार्य रूप से बहुत होंगे। और आगे अरिस्टाटल का यह तर्क भी वास्तव में अनुचित नहीं कि प्लेटो के राज्य का पलड़ा अल्पतन्त्र की ओर झुका हुआ है; कि अमीरों को तो सभा में उपस्थित होने के लिए बाध्य किया जाता है पर गरीब चाहे तो सभा से अनुपस्थित रह सकते हैं; कि नगर और बाजार के निरीक्षकों के पक्ष पर उच्च वर्गों के लोग ही प्रतिष्ठित किए जा सकते हैं, निम्न वर्गों के लोग नहीं; कि परिषद् को निर्वाचित करने की पद्धति संपत्ति वालों के पक्ष में है। जब अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के एक परवर्ती खंड में अल्पतन्त्र की प्रकृति का विश्लेषण किया है, तब उसने बताया है कि अल्पतन्त्रों में यह एक सामान्य युक्ति पाई जाती है कि अगर अमीर सभा में उपस्थित न हो सकें या अन्य नागरिक कर्तव्यों का पालन न कर सकें, तो उनके ऊपर तो जुर्माना होना चाहिए पर गरीबों को इसके लिए कोई सजा न मिलनी चाहिए। परंतु, इस युक्ति का एकमात्र उद्देश्य यह है कि लोक-स्वतंत्रता का थोड़ा सा दिखावा कर दिया जाए और असली मशा यह है कि तत्प्रेत शक्ति सदा ही थोड़े से व्यक्तियों के हाथों में केंद्रित रहती जाए (IV. 13, § 1—4. 1297, a 14—35)। प्लेटो के राज्य का पलड़ा अल्पतन्त्र की ओर झुका हुआ है। जब अरिस्टाटल यह आक्षेप करता है तो उसके आक्षेप में यह पूरक आक्षेप भी निहित है कि उसका मुकाबला लोकतन्त्र के विरुद्ध है। अरिस्टाटल ने स्पष्ट शब्दों में इस तरह की आलोचना नहीं की है, पर इस तरह की आलोचना की अवश्य जा सकती है। यद्यपि लोक सभा के सदस्यों में प्लेटो ने अनेक कुशल युक्तियों का आश्रय लिया है और उसे नाम-मात्र की कुछ खजिनियाँ भी दी हैं, परंतु फिर भी वह

मुछ-मुछ छाया-मात्र ही बनकर रह गई है। भीड़ राज्य के पीत की कमी भी सोत्साह रसवाली नहीं कर सकती (758 B)। कला के मामलों में और (यह भी लगेगा कि) राजनीति के मामलों में भी वास्तविक निर्णय बुद्धि और विश्वास के अभिजात-तन्त्र का होता है (658 E—659 C 701 A—B)। व्यक्ति-आत्मा का वह तत्त्व जो मुख और दुःख का अनुभव करता है, राज्य की जनता या जन-समुदाय के समान होता है। जब व्यक्ति की इच्छाएँ विवेक और ज्ञान का अनुसरण नहीं करती, तब वही व्यक्ति की मूर्खता होती है (689 A—B)। इसी प्रकार जब जन-समुदाय अपने शासकों और अपनी विधियों के आदेश का पालन नहीं करता, तब यह राज्य की मूर्खता होती है। इन कथनों का लोकतन्त्र के प्रति सच्चे विश्वास के साथ मेल बैठाना मुश्किल है। लोगों में योग्यता ढूँढ निकालने की पर्याप्त शक्ति होती है, प्लेटो यह नहीं मानता, फिर भी उसने जनता को पदाधिकारियों का निर्वाचन करने की शक्ति दी है। उसने यह उपहार वास्तव में "जनता का अमरत्व दूर करने के लिए" दिया है। हमें सॉन्ड के राज्य की परख उसमें व्याप्त भावना के आधार पर करनी चाहिए, उसकी संस्थाओं की व्यवस्था के आधार पर नहीं। अगर हम ऐसा करें, तो यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि मिश्रित सविधान कोई ऐसा वास्तविक जैविक मिश्रण नहीं जिसमें सभी अममूत तत्त्व सक्रिय हों। उसमें तो लोक-तत्त्वों का, जो मुख्य रूप से निष्क्रिय होते हैं, सक्रिय और निदेशकारी उच्च वर्ग के साथ संयोग होता है। यह मौलिक आक्षेप है और यह ऐसा आक्षेप है जो अरिस्टाटल ने दूसरे खंड में सॉन्ड की सीधी आलोचना करते समय उतनी स्पष्टता से व्यक्त नहीं किया जितना कि तीसरे खंड में जन-साधारण के बारे में अपने विचार प्रकट करते समय किया है। उसका कहना है कि सर्व-साधारण में सामुदायिक निर्णय की प्रतिभा होती है जिसके आधार पर वे कलागत विषयों की परख कर सकते हैं और इसी प्रकार राजनीतिक विषयों की परख का भी दावा कर सकते हैं। वे सहज भाव से अपने शासक चुन सकते हैं और सहज भाव से ही उनसे सवाल-जवाब कर सकते हैं। यहाँ अरिस्टाटल लोकमत की प्रभुता या 'सामान्य इच्छा' के उस विश्वास का स्पर्श कर उठा है जिसे प्लेटो ने कभी स्वीकार नहीं किया और अगर सॉन्ड में यह इसे दण्ड भर के लिए स्वीकार करता हुआ प्रतीत भी होता है, तो नाम-मात्र के लिए ही और अंततः अस्वीकार कर देता है।

(घ) सॉज के बारहवें खंड में स्वर-परिवर्तन

सॉज के बारहवें खंड में जो स्वर पूरी तरह छड़ा गया है, उसकी ध्वनि पूर्ववर्ती खंडों तक में सुनाई देती है। अभी-अभी जिस तरह के अवतरण उद्धृत किए गए हैं, उनमें ज्ञान-शासन के सिद्धांत की निश्चित रूप से पुष्टि हुई है ; और अगर व्यवहार में यह लगता है कि ज्ञान के शासन में संशोधन किया गया है—कुछ तो उसका धन-संपदा के शासन के साथ अभेद स्थापित करके और कुछ उसे मिश्रित सचिवान में स्वसत्ता की शीड़ा के साथ जोड़कर—तब भी समाज-जीवन का एक बहुत बड़ा क्षेत्र ऐसा है जिसमें उसे अभी अपने शुद्ध रूप में क्रियाशील रहने दिया गया है। सॉज के स्वरों में एक स्वर पर्यवेक्षण का है। संपत्ति सीमित है; विवाह पर नियंत्रण है। एक अवतरण (730 D—E) में तो प्लेटो ने कहा है कि जो व्यक्ति शासकों को दूसरों के कुकर्मों की सूचना दे वह कई व्यक्तियों के बराबर है और जो लोग दूसरे नागरिकों की सुधारने में शासकों की सहयोग दें वे तो और भी अधिक योग्य हैं। लगता है इस अवतरण में प्लेटो ने एक-दूसरे के विरुद्ध जामूसी करने और एक-दूसरे पर निगरानी रखने की व्यवस्था की कल्पना की है। कवि, नाटककार, संगीतकार—सब पर नियंत्रण लगा दिया गया है (आगे अध्याय—17 क देखिए)। स्वतंत्रता के लिए राजनीति में कुछ गुंजाइश हो सकती है, पर कला के क्षेत्र में उसके लिए बहुत कम गुंजाइश है और सॉज के राज्य ने जिस प्रकार जीवन को अपने शिकजे में कसा है, उसे देखते हुए कहा जा सकता है कि उसमें पुलिस-राज्य के कुछ-कुछ लक्षण हैं। इसलिए जब अंतिम खंड में परदा उठता है और हम पथ-प्रदर्शन तथा नियंत्रण करने वाली प्रच्छन्न बौद्धिक विभूतियों को प्रकट होते देखते हैं, तब हमें कोई आश्चर्य नहीं होता। ग्रंथ के आरंभिक खंडों में सभा और परिषद्, पदाधिकारी और न्यायालय आदि जिन संस्थाओं की चर्चा हुई थी, वे अब धीरे-धीरे लुप्त होने लगती हैं और उनकी जगह दार्शनिकों या दार्शनिक खगोलविदों की नेश परिषद् का आविर्भाव होता है। नक्षत्रों के रहस्यों से परिचित होने के नाते ये लोग राज्य का पथ-प्रदर्शन करते हैं। यहाँ विधि-राज्य का विघटन होने लगता है—उस विधि राज्य का जिसका स्वरूप अनम्य है, जिसके नियम बदलते नहीं

और जिसे प्लेटो ने अब तक मिन के पिरामिड की तरह अचल माना है जो सदियों में न बदला है और न बदल रहा है। अब विधि-राज्य की जगह उम राज्य की रखाएँ उभरने समती हैं जिसका आधार विवेक की सहज प्रीडा है और जिसका निर्देशक है "सच्चा स्वतंत्र मन"। इसीलिए अरिस्टाटलस का कथन है कि प्लेटो कहता तो यह है कि वह सामान्य रूप से स्वीकार्य राज्य की स्थापना करना चाहता है; पर वह धीरे-धीरे धुमा-फिरा कर लौट रिपब्लिक के पुराने आदर्श पर ही आता है।

बारहवें सँड में पदाधिकारियों के जिन नए समुदाय का सबसे पहले परिचय दिया गया है वे परीक्षक या नियन्त्रक हैं। उनका काम यह है कि अन्य दंडनामकों से कार्यकाल में उनके आचरण का निरीक्षण-परीक्षण करते रहें। यूनान में इस प्रकार का परीक्षण एक सामान्य प्रथा के रूप में प्रचलित था। कार्यकारी पदाधिकारी और परिषद् के सदस्य दोनों अपने उत्तरदायित्व से अवगत होते थे और उन्हें अपनी पदावधि का लेसा-जोसा देना पड़ता था। खौरतंत्रात्मक राज्यों में ही नहीं (मद्ययि यह प्रथा सोवतंत्रात्मक राज्यों में विशेष रूप से प्रचलित थी) बल्कि अभिजाततंत्रात्मक और अल्पतंत्रात्मक शासन वाले राज्यों में भी¹। सामान्य रूप से यह परीक्षा पदावधि की समाप्ति के तीस दिन के भीतर होती थी। कभी-कभी यह परीक्षा हर महीने हुआ करती थी और अगर इतनी बार न भी होती तो कम से कम समय-मसम पर तो होती ही रहती थी। जो पदाधिकारी परीक्षा लेते थे (इन पदाधिकारियों की सामान्य रूप से यूयेनोई या सोर्गिस्ताई या कोरिप में नोमोफ्रुए-बीड कहते थे) उन्हें साध्य सुनने का ही अधिकार न होता था बल्कि वे अंतिम निर्णय भी दे सकते थे। जैसा कि अनंतर हुआ करता था, वे साध्य एकत्रित कर लेते थे और अंत में उस साध्य के आधार पर न्यायालय निर्णय कर दिया करता था। हम यह सोच सकते थे कि चूँकि प्लेटो के राज्य के विधि-संरक्षकों का काम विधियों की रक्षा करना है, अतः वे अन्य सभी दंडनामकों की परीक्षा करेंगे²। पर, प्लेटो ने

1. पॉसिटिपस, II. 6, §4 (1265, a 2—4)।

2. हर्मन-स्वोबोडा, स्हेरबुच I, III. 152—4 से सुलना कीजिए। यह और कह दिया जाए कि यूनान में पद-ग्रहण करने से पहले की आरंभिक परीक्षा नियमित रूप से होती थी—विशेषकर उन अधिकारियों के संदर्भ में जो पर्वों द्वारा नियुक्त किए जाते थे। प्लेटो ने सॉख के छठे सँड में विधि-संरक्षकों (753 E, 755 D), परिषद् (763 E), शिक्षा-निदेशक, (766 B), सेनापतियों (755 D), बाजार-निरीक्षकों (763 E) और प्रवर न्यायाधीशों (767 D) की आरंभिक परीक्षा की माँग की है। पर, अंतिम परीक्षा का बारहवें सँड तक कोई संकेत नहीं है।

3. यह समझ में नहीं आता कि परीक्षक विधि-संरक्षकों की निगरानी किस तरह कर सकते हैं (जाहिरा तौर पर यही लगता है कि उनकी निगरानी होती है) क्योंकि विधि-संरक्षकों का भी अपने पद पर पचास साल या इससे भी ज्यादा उम्र में निर्वाचन होता है और वे बीस साल तक अपने पद पर रहते हैं। विधि-संरक्षकों का परीक्षकों से क्या संबंध है—यह बात स्पष्ट

एक नए और उच्चतर दंडनायक-पद की संज्ञा की है। जो व्यक्ति इस पद पर नियुक्त होता है, उसे और सबके ऊपर निगरानी रखनी होती है। चूंकि यह पद अन्य पदों से अधिक महत्व का है, अतः इस पर वही व्यक्ति नियुक्त होते हैं जो योग्यता में औरों से बढ़कर हों (945 C)। प्लेटो ने व्यवस्था की है कि हर साल हर नागरिक पचास साल से अधिक आयु के किसी ऐसे नागरिक को नामांकित करेगा जिसे वह चरित्र तथा आचरण की दृष्टि से सबसे अच्छा समझता हो। जिन लोगों को इस प्रारंभिक मतदान में सबसे ज्यादा मत मिलते हैं, उनमें से (प्लेटो ने इन लोगों की संख्या का स्पष्टीकरण नहीं किया) आठ आठ एक और मतदान के द्वारा चुने जाते हैं और फिर इन आठ लोगों में से तीन को अंतिम मतदान द्वारा चुना जाता है¹। इस तरह से जो तीन परीक्षक चुने जाते हैं, वे पचहत्तर वर्ष की आयु तक अपने पद पर रहते हैं। इस तरह परीक्षक-मंडल में प्रति वर्ष तीन नए सदस्यों की भरती होती है और यह मंडल सर्वश्रेष्ठ नागरिकों की संख्या होती है। इसमें पचास साल से अधिक आयु के सदस्यों की संभव संख्या पचहत्तर और सभाध्य सख्या चालीस होगी। ये लोग राज्य के सारे प्रशासन की निगरानी करते हैं²। मंडल का कार्य सारे दंडनामकों को न्याय-पथ पर अविचल रखना और इस प्रकार राज्य की एकता की रक्षा करना है। अगर वह असफल रहता है और दंडनायक विभिन्न दिशाओं में चलते हैं, तो नगर में फूट और कलह का बीज बोला हो जाएगा और वह एक न रह पाएगा, अनेक हो जाएगा (945 D—E)। फलतः, सब दंडनायकों का जीवन-मरण उसके सदस्यों की मुद्रा में रहता है। हाँ, प्रवर-न्यायाधीशों के न्यायालय में उनके निर्णय के विरुद्ध अपील हो सकती है (946 D)। अपनी शक्ति के अनुरूप ही उन्हें सम्मान मिलता है। सार्वजनिक सभाओं में वे अध्यक्ष पद पर

नहीं है। सब पूछा जाए तो लगता यह है कि परीक्षक ने ही विधि-संरक्षक की जगह हथिया ली है।

1. गवर्न (प्रोक विकर्स, अंग्रेजी अनुवाद के आधार पर, III. 250—1) ने नियमों की निर्वाचन-पद्धति को अत्याधुनिक योजनाओं से, आनुपातिक प्रतिनिधित्व तथा अल्पसंख्यक वर्ग के प्रतिनिधित्व की योजनाओं से, मिलता-जुमता बताया है : उसमें “दूसरे मतदान तथा एक मत के सिद्धांत” का सम्बन्ध है। यह कलम की कमजोरी लगती है। परीक्षकों के निर्वाचन में ऐसी कोई भी बीज नहीं जो विधि-संरक्षकों के या सभासदों के निर्वाचन से भिन्न हो—बस उसमें अटिलता उतनी नहीं है।
2. अगर परीक्षक-मंडल के सभी सदस्य पचहत्तर वर्ष की आयु तक जीवित रहे, तो उनकी संख्या पचहत्तर होगी। पर, यह बात असंभव है। अतः, इस मंडल में औसतन चालीस या उससे कम सदस्य रहेंगे। स्टिर (पृ० ३६३) का कहना है कि औसत संख्या 15 होगी। लगता है कि वह यह मानकर चला है कि चुनाव की औसत आयु 60 वर्ष है और मृत्यु की औसत आयु लगभग 65 वर्ष। फलतः औसत कार्यकाल प्रायः पाँच वर्ष का निकलता है। मुझे यह मानना कहीं अधिक युक्तिसंगत लगता है कि औसत कार्यकाल प्रायः बारह वर्ष का होगा और इसलिए मंडल के सदस्यों की संख्या (जिसमें प्रतिवर्ष तीन सदस्य निर्वाचित होते हैं) चालीस से ऊपर रहेगी।

रहने हैं। प्रति वर्ष जिन तीन परीक्षकों का निर्वाचन होता है, उनमें जिसे सबसे ज्यादा मत मिलते हैं, उमी के नाम पर उग वर्ष का नाम पड़ता है, और जब किसी परीक्षक की मृत्यु होती है, तब उदात्त धर्म के साथ उसकी अत्येष्टि कर दी जाती है। उसकी अर्धा की सबेरे ही सबेरे पूरी सैनिक शान-शोभन के साथ मभवरे तक ले जाया जाता है। अर्धा के साथ लड़कों की एक मटनी राष्ट्रीय गान गाते हुए चलती है। उमगा कमरा भूगर्भ में एक सभ्वा वितान-बस होता है। उसके सहारे-सहारे पत्थर की चौकियाँ बना दी जाती हैं। मभवरे के चारों ओर एक वेदी-भी बनाई जाती है और उग पर वृक्ष-स्तम्भों का एक ढूँज बना दिया जाता है (947)।

परन्तु परीक्षकों की शक्ति और प्रतिष्ठा जितनी ही बयो न हों, वे प्लेटो के राज्य में क्षिर पर नहीं हैं। वे ऐसे लोग हैं जो चरित्र और आचरण की दृष्टि से औरों से बढ कर हैं। परन्तु अगर प्लेटो अपने और अपने भूल मिद्धातों के प्रति सच्चा है, तो प्लेटो के राज्य में क्षिर पर तो उन लोगों को होना चाहिए जो ज्ञान और दार्शनिक अतदृष्टि के घरातल पर सबसे ऊँचे हों, जो नक्षत्रों का, पृथ्वी का और उनके पारस्परिक सामजस्य का अर्थ समझने में सबसे बढ-बढ कर हों। इन लोगों को उसने नैस परिपद के रूप में पाया है और प्रस्तुत किया है। सौंद के राज्य का बाहरी दुनिया के राज्यों के साथ क्या संबंध हो—इसकी चर्चा करते-करते ही लगता है प्रामः अनायास नैस परिपद का आविर्भाव हुआ है और राज्यों के साथ अगर उसका अबाध संतर्ग रहा, तो उसके ऊपर घुरा असर पड़ेगा और उसके अच्छे आचार-विचार भी बिगड़ जाएंगे (949 E)। दूसरी ओर, अगर और राज्यों से बिल्कुल अलग-थलग रहने की कोशिश की जाए, तो वह असंभव है और अगर संभव हो भी तो बाकी सारा ससार उसे वर्बरतापूर्ण समझेगा¹। किसी राज्य में इस बात की ओर ध्यान न दिया जाए कि दूसरे राज्य उसकी कितनी प्रतिष्ठा करते हैं तो यह गलत है। जो लोग खुद अच्छाई से दूर होते हैं, वे सही-सहज प्रेरणा से दूसरों की अच्छाई समझ सकते हैं; और अच्छा आदमी सदा ही अच्छा नाम चाहेगा। जो बात लोगों के बारे में सही है वही कम से कम इस संदर्भ में राज्यों के बारे में भी सही है; और अच्छा राज्य सदा ही यह चाहता है कि दूसरे राज्यों के बीच उसका अच्छा नाम हो। वह दूसरे राज्यों के सामने अपना सबसे अच्छा रूप रखना चाहेगा। जब वह अपनी प्रजा को यात्रा करने की ओर यात्रा में अपने साथ अपने राज्य की यशपताका ले जाने की अनुमति देता है, तब वह इस बात के लिए सतर्क होता है कि अपने सर्वश्रेष्ठ नागरिकों को ही विदेश भेजे। फलतः, प्लेटो ने जिस राज्य का निर्माण किया है, वह यूनानी जगत् की अंतर्राष्ट्रीय सभाओं में, ओलम्पिया में तथा अन्य समारोहों में ऐसे ही नागरिक भेजेगा जिनके आधार पर वह चाहेगा कि उसका मूल्यांकन किया जाए और इस प्रकार “युद्ध में जो गौरव मिलता है उसके विपरीत गौरव अर्जित करना चाहेगा” (951 A)। इस तरह का राज्य अपने राजदूतों की

1. इसमें परीक्षकः स्पार्टा की और स्पार्टा वालों की एक आदत की घुराई की गई है कि वे समय-समय पर अजनवियों को देश के बाहर निकाल दिया करते थे।

योग्यता के आधार पर प्रतिष्ठा प्राप्त करेगा, हथियारों के जोर से नहीं। ये लोग सरकारी दूत होंगे, पर राज्य गैर-सरकारी नागरिकों को भी 'दर्शकों' के रूप में बाहर भेजेगा बशर्ते कि उन्हें विधि-संरक्षकों की अनुमति मिल जाए। ये दर्शक अन्य नगरों का तथा उनकी विधियों का अध्ययन करेंगे और इन विधियों की अपनी विधियों से तुलना करने के उपरांत अपनी विधियों को आत्मसात् करेंगे—केवल आदत के बल पर नहीं, बल्कि पूरी तरह समझ-बूझकर। विधियों के प्राणत्व को पूर्ण रूप से ग्रहण करने और जीवन के पूर्ण शील तक पहुँचने का यही एकमात्र मार्ग है¹। दर्शक अपना अध्ययन संस्थाओं तक ही सीमित रखते हों—ऐसा भी नहीं है। संसार में दिव्य स्वभाव के छोटे-से व्यक्ति सदा ही मिलते हैं। ऐसे व्यक्ति मुख्यस्थित राज्यों में भी मिलते हैं, मुख्यस्थित राज्यों में भी। लोगों को जल और धन दोनों के रास्ते इनकी खोज करनी चाहिए ताकि अपने राज्य की विधियों में जो कुछ सशक्त है, उसकी पुष्टि करना, और जो कुछ सदोप है, उसे निर्दोष बनाना वे उनसे सीख सकें। यह उस प्लेटो का स्वर है जो जगह-जगह भ्रम या और जिसने दुनिया देखी थी : यह उस प्लेटो का स्वर है जिसने सृष्टि और काल के दृष्टा दर्शन का वर्णन किया था।

जब दर्शक पचास और साठ साल की उम्र के बीच दस साल या उससे कम, अपने पद पर रह चुके तब उसे अपने राज्य की सेवा में उसी तरह का वक्तव्य प्रस्तुत करना चाहिए जिस तरह का वक्तव्य बेनिस के दूत अपने सीनेट की सेवा में प्रस्तुत किया करते थे। और जिस संस्था की सेवा में वह अपना वक्तव्य प्रस्तुत करता है उसका नाम है नैश परिषद् (यह नाम इसलिए पड़ा है कि उसकी बैठकें खपाकाल और सूर्योदय के बीच में होती हैं)। नैश परिषद् उसके अनुभवों को सुनेगी और जाँचिगी कि उनसे क्या शिक्षाएँ मिलती हैं और तब वह यथोचित आचरण करेगी (951 D-E)। प्लेटो यहाँ जिस नैश परिषद् को लाया है, उसका थोड़ा दसवें खंड में प्रसंगवश पहले ही उल्लेख कर चुका है। वहाँ कहा गया है कि उसकी बैठक 'सुधार सदन' के निकट होती है और उसके सदस्य उन द्रोहियों से, जो सदन में कारावास भोग रहे हों, बातचीत करते हैं ताकि वे सुधार सकें (908 A)। यहाँ नैश परिषद् में

1. अरिस्टाटल की आलोचना (पॉलिटिक्स, II, 6, § 7; 1265 a 20-5) के बावजूद प्लेटो 'विदेश-संबंधों' के प्रति उदासीन नहीं है। पर उसने युद्ध-कालीन विदेश-संबंधों के बारे में नहीं आतिशयोक्त विदेश-संबंधों के बारे में विचार किया है और सो भी भौतिक लाभ की दृष्टि से नहीं, नैतिक लाभ की दृष्टि से। राज्य की अन्य राज्यों की संस्थाओं का सावधानी से अध्ययन करना चाहिए—उसका यह सुझाव कुछ हद तक दूसरे देशों की शिक्षा-पद्धतियों के या वहाँ के निर्धनो की सहायता-पद्धतियों के बारे में तैयार किए गए राजकीय प्रतिवेदनों आदि के रूप में पूर्ण हुआ है।
2. यहाँ यह सदेह हो सकता है कि अकादमी या अकादमी द्वारा सय-सामयिक एथेंस में दी गई शिक्षा के प्रति कुछ संकेत किया गया है। अगर इस तरह का कोई निर्देश है तो लगेगा कि इसमें उत्कट बहुकारकी गंध है। पर साँज में तथा कुछ सच्चे काव्य-धर्मों में इस तरह के अवतरण हैं जिनका यही स्वर है।

डोमिनिकीय समीक्षण (Dominican Inquisition)* की कुछ विशेषताएँ दिखाई देती हैं। बारहवें खंड में वह दार्शनिकों की एक मंडली के रूप में दिखाई गई है जो कुछ तो दर्शकों के धारणों के आलोचकों में और कुछ दर्शन—महत्वा और समीक्षा-विज्ञान के दर्शन—के आलोचकों में, सच्ची जीवन-पद्धति के बारे में विचार-विमर्श कर रहे हैं। सोत्र की अन्य बहुत सी चीजों की तरह उत्तरी रचना या आधार भी मिथ्य का मिश्रण है, पर अब जिन तत्त्वों का मिथ्यण किया गया है वे विभिन्न सामाजिक वर्ग नहीं हैं; वे विभिन्न अवस्थाएँ तथा अनुभव और जीवन दृष्टि के विभिन्न अग्रस्थान हैं। परिपद के आधे सदस्य पदेन सदस्य होने हैं और वे लोग राज्य के उच्चतर पदाधिकारी होने हैं। ये पदाधिकारी अधिक आयु के होंगे क्योंकि वे लगे पक्ष पर होते हैं जिन पर पचास वर्ष से अधिक आयु के लोग ही काम कर सकते हैं। इस आधे भाग में निम्नलिखित पदाधिकारी आते हैं। परीक्षा जो मंत्र के मध्य स्थानों के अधिकारी होने हैं और जिनकी आयु पचास वर्ष से अधिक होती है, इस दृष्टिकोण से विधिवारक्षक जो गाठ और सत्तर वर्ष के बीच की आयु के होते हैं; शिक्षा-मन्त्री जो निश्चित रूप से पचास वर्ष से अधिक आयु का होता है, मारे पूर्ववर्ती शिक्षा-मन्त्री जो सत्तर वर्ष से अधिक आयु के हो सकते हैं और अंत में वे 'दर्शक' जिन्होंने अपने को परिपद की सदस्यता के योग्य प्रमाणित किया हो और जो बिना किसी अपवाद के गाठ वर्ष या उससे अधिक आयु के होते हैं। अब तक हमने परिपद का जिस रूप में वर्णन किया है, उसके अनुसार वह खोखलियों की मस्या है और

- * डोमिनिक: संप्रदाय द्वारा, जिसकी स्थापना सेंट डोमिनिक (1170—1221) ने की थी, मध्यकाल में अन्य मतावलंबियों को ईसाई धर्म में दीक्षित करने के लिए प्रयुक्त बटोर और नृशंख नीति।
1. सोत्र के पूर्ववर्ती खंडों में भी इस प्रकार की संस्था के संकेत मिल सकते हैं। पहले खंड (632 C) में कहा गया है कि विधिकर्त्ता जिन लोगों को सरक्षक नियुक्त करता है, उनमें से कुछ तो विवेक के सहारे चलते हैं और कुछ सच्चे मत के सहारे। इस अवतरण से बहुत दूरा तक एक अत्यंत धीन संकेत भर मिलता है। रिटर ने सोत्र की अपनी टीका (पृ० 45 और क्रमशः) में दूसरे खंड के एक अवतरण (664 C—D) में एक और संकेत खोज निकाला है। इस अवतरण में प्लेटो ने न्यायपरामर्शता तथा गुण की अभिन्नता का गायन करने के लिए विभिन्न अवस्थाओं के लोगों के सहगानों की उसी तरह व्यवस्था की है जिस तरह उसने बारहवें खंड की नैस परिपद के अंतर्गत दार्शनिक अध्ययन के लिए विभिन्न अवस्थाओं के लोगों को एक जगह ला जुटाया है। पुनः, सोत्र के खंड (817 E—818 B) में, जहाँ गणित, ज्यामिति तथा खगोल-विज्ञान के अध्ययन का उल्लेख है, कहा गया है कि ये अध्ययन सब लोगों के लिए नहीं हैं, थोड़े से लोगों के लिए ही हैं “और वे लोग कौन हैं यह हम आगे चलकर अंत में बताएँगे”। यद्यपि नैस परिपद का पूर्ववर्ती खंडों में अस्पष्ट संकेत आया है, पर नियमित और औपचारिक संस्था के रूप में उसका विशेष वर्णन बारहवें खंड में ही हुआ है और यहाँ भी उसका यह वर्णन एक ऐसे परिदृष्टि के रूप में हुआ है जिसका पहले वर्णित राजनीतिक संस्थाओं के साथ ताल-मेल बैठाना कठिन है। पूर्ववर्ती खंडों की जिस साधारण परिपद का राज्य और उसके दंडनायकों पर नियंत्रण रहता था, उस साधारण परिपद से नैस परिपद की संगति बैठाना प्रायः असंभव है।

सब पूछा जाए तो अब तक हमने राज्य के शासन का जिम्मा रूप में वर्णन किया है, उस के अनुसार समूचे शासन को ही 'जरातंत्र' (gerontocracy) कहा जा सकता है—परिपद् तो उसी का लघु रूप है। किंतु, प्लेटो छठे खंड में जिस योजना का सुझाव दे चुका है और जिसके अनुसार प्रत्येक ग्राम क्षेत्र के पाँच निरीक्षकों के साथ बारह तरुण सहयोगियों को रखा गया है (760 B), वही योजना नैसर्ग परिपद् के लिए भी अपना ली गई है और हमने फलस्वरूप उसमें एक नए और महत्वपूर्ण तत्व का समावेश हो गया है। पदेन सदस्यों में से प्रत्येक नीम और चालीस के बीच की आयु के एक तरुण सहयोगी को चुनता है और अगर दोप सदस्य सहमत हो जाएँ, तो यह सहयोगी परिपद् का नियमित सदस्य बन जाता है (961 B)¹। जिन बड़े-बूढ़ों को प्रशासनिक मामलों का अनुभव है या जिन्होंने दुनिया घूमी और देखी है, उन्हें नौ-जवानों के ओजस्व और उत्साह से मदद मिलेगी और इस तरह प्लेटो अगम तक पहुँचने के पुराने विफल मनोरथों को सफल करेगा—यौवन के साथ ज्ञान और जरा के साथ शक्ति का समन्वय करेगा। यौवन बाधक के हाथ मजबूत करेगा और उस की कठोरता कम। वह नौकरशाही का उत्थान करेगा क्योंकि जरातंत्र होने के नाते वह और भी बुरी होगी। पुनः, बुढ़ापे की बुद्धिमत्ता और दार्शनिक प्रतिभा का यौवन की कोरी सहज वृत्ति और मन के साथ मणिवाचन संयोग होगा। यही नहीं, तरुणों को अपने बड़े-बूढ़ों के साथ बहस में अपने जोहर दिखाने का अवसर मिलेगा और परिपद् में वे जो भी भूमिका निवाहेंगे, उनके द्वारा पद के लिए उनकी योग्यता का परीक्षण भी मिलेगा। जो लोग अपने कर्तव्य का अच्छी तरह पालन करेंगे, दोप नगर जनता निरीक्षण करेगा और उनकी योग्यता के अनुसार उनकी पदोन्नति भी (952B) होगी। परिपद् तरुणों के लिए प्रशिक्षण और परीक्षण-स्थल ही नहीं, बल्कि वयोवृद्ध पदाधिकारियों का एकता-मूल भी है। परिपद् विभिन्न दृष्टिकोणों को सूत्रबद्ध करती है। वह मानो मंत्रिमंडल है जो विभिन्न विभागों—शिक्षा-मंत्री, परीक्षकों, विधिसंरक्षकों—को एक दूसरे से जोड़ता है और उनमें परस्पर सहायता स्थापित करता है। अतः में, अपने अनुभवी पदाधिकारियों, तरुण सहयोगियों और घुमे-फिरे हुए दर्याओं के कारण परिपद् समूचे राज्य की बुद्धि और मन का प्रतिनिधित्व करेगी। इस नाते वह विधि के समूचे क्षेत्र का सर्वेक्षण करेगी और देश की विधियों तथा दूसरे देशों

1. प्लेटो ने परिपद् की रचना की ठीक-ठीक व्याख्या नहीं की है। जिन दो अवतरणों (951 D—E, और 961 A—B) में इसका उल्लेख किया गया है, अगले उनपर एक साथ विचार किया जाए, तो अनुमान किया जा सकता है कि, प्लेटो ने निम्नलिखित सदस्य हैं: (1) दस वयोवृद्ध विधिसंरक्षक, (2) सार परीक्षक जिनकी संख्या चालीस या उससे कम हो सकती है; (3) वर्तमान सिद्धान्त-मंत्री और उसके दो-तीन पूर्ववर्तियों; (4) कुछ 'दर्या'। इस तरह पचास साल से ऊपर की आयु के सदस्यों की कुल संख्या पचास से अधिक हो जाती है, और चूंकि इनमें से प्रत्येक सदस्य का एक तरुण सहयोगी भी होता है, अतः परिपद् के सदस्यों की कुल संख्या 100 या उससे अधिक हो जाती है। प्लेटो ने परीक्षकों की गिनती कुल पंद्रह रखी है और इसलिए वयोवृद्ध सदस्यों की संख्या रही है। उनके मत से परिपद् के कुल सदस्यों की संख्या पैन्थ में लेकर अस्सी तक है।

में पाई जाने वाली अच्छी विधियों के बारे में चर्चा भी। प्लेटो का कथन है कि वह विधि के विषय पर प्रवाज ढालने वाले अध्ययन की सारी शाखाओं का विवेचन करेगी और अगर वयोवृद्ध सदस्य निर्देश दें, तो तरुण सहयोगियों को परिश्रमपूर्वक उनके अध्ययन में सहा देना चाहिए (951 E—952 A)¹।

हम कह चुके हैं कि नैस परिपद् राज्य का निदेशकारी मन है। प्लेटो की मुक्ति है कि प्रत्येक सप्राण देह को अपने निदेशन के लिए मन की आवश्यकता होती है और मन को अपनी सहायता और जानकारी के लिए आँखों और शानों की। राजनीतिक व्यवस्था को अपने निदेशन के लिए मन की जरूरत होती है जिगका मूर्त रूप होती है नैस परिपद् और इस परिपद् को अपनी सहायता तथा जानकारी के लिए तरुण संरक्षकों के रूप में नेत्रों और शानों की आवश्यकता होती है जो राज्य की सारी गतिविधियों को देखते और सुनते हैं (964 B)²। मन का स्वभाव ही ऐसा है कि वह सदा एक लक्ष्य की साधना करता है। इन्द्रियाँ अनेक चीजों को देखती और सुनती हैं तथा वे बहुमुखी होती हैं - मन एक होता है और उसका लक्ष्य तथा उद्देश्य भी एक ही रहता है (पीछे पृ० 284 से तुलना कीजिए)। सामान्य मन की तरह राजनीतिक मन को भी एक लक्ष्य की साधना करनी चाहिए और इस साधना के लिए जरूरी है कि वह जाने की कौन-सा एक लक्ष्य उसके सामने है और साध ही जाने उन साधनों को जिन के द्वारा उस लक्ष्य तक पहुँचा जा सकता है। किसी भी राज्य के सामने न तो धन-संपदा का लक्ष्य होता है, न स्वतंत्रता का; उसके सामने यह लक्ष्य तो बिल्कुल नहीं रहता कि वह स्वयं तो स्वतंत्रता का भोग करे और दूसरे राज्यों पर जुल्म डाले। उसके सामने तो एक ही लक्ष्य रहता है और वह है श्रेय का लक्ष्य (962 D—E) और श्रेय अपने आप में एक इकाई होना है, वह विभिन्न गुणों—साहस और बुद्धिमत्ता, आत्म-संयम और ग्याय—का योग या समन्वय नहीं होता; वह तो अनन्य और

1. आवमफंड की हेवडोमेडल परिपद् प्लेटो की नैस परिपद् से कुछ-कुछ मिलती-जुलती है। इस संस्था के प्रायः अठारह साधारण सदस्य साठ वर्ष की औसत आयु के होते हैं। दो प्रोक्टर भी अपने कार्यकाल में इनके सदस्य होते हैं। एक मान्य नियम के अनुसार उनके ऊपर यह भर्षादा सगी होती है कि वे पचास वर्ष से कम आयु के (पर तीस वर्ष से अधिक आयु के) हों। “शासन में वयोवृद्धों के साथ तरुण भी रहें”—प्लेटो के इस सुझाव का इस आधार पर समर्थन किया जा सकता है कि प्राचीन समाजों की तरह आधुनिक समाजों में भी ‘शासी निकायों’ में उन्हीं लोगों को रखा जाता है जिनकी पद ग्रहण करते समय काफी आयु होती है। इससे यह भरोसा तो हो सकता है कि शासन में बुद्धिमत्ता का तत्त्व रहेगा, पर इससे रुढ़िवाद के लिए राह मुल जाती है और तरुण शक्ति की दिशाओं में प्रेरित होने लगते हैं।

2. प्लेटो ने इस वाक्यांश (तरुण विधि-संरक्षकों) का प्रयोग तो कर दिया है, पर शायद उसका इशारा नैस परिपद् के तरुण सदस्यों की ओर है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि हमें सॉल के इनके-दुबके अवतरणों को लेकर बाल की छाल निकालने की कोशिश नहीं करनी चाहिए। इस वचन का संबंध 739—40 जैसे अवतरणों की व्याख्या से है (पीछे अध्याय 14—स से तुलना कीजिए)।

एकात्मक गुण है जिसमें सारे गुणों का समन्वय होता है और अगर उसे प्राप्त करना हो, तो उसे इकाई के रूप में ही जानना होगा। इसलिए, जिस एक-भाज साधन से श्रेय की सिद्धि की जा सकती है, वह है श्रेय की एकता का ज्ञान : राज्य के लिए श्रेय के राजनीतिक सत्य को जिस एक-भाज भाग पर चर्चा कर प्राप्त किया जा सकता है वह है उन राजमर्मजों का शासन जिन्होंने उसकी एकता का ज्ञान प्राप्त कर लिया हो। इस तरह के ज्ञान के बिना किसी व्यक्ति को शासक नहीं कहा जा सकता (962 B) : जो साधारण सद्गुणों के अलावा इसे नहीं पा सकता, वह दूसरों की अधीनता में भले ही काम कर ले, समूचे राज्य का उचित शासक नहीं हो सकता (968 A) ; परंतु अगर श्रेय को एक इकाई के रूप में जानना हो और जिन अनेक एवं विविध रूपों में यह प्रकट होता है, उनमें से उसके एक सच्चे रूप या भाव को अलग करना हो तो साधारण से बड़ी अधिक अक्षितय प्रतिक्षण आवश्यक है (965 A—D)। ईश्वर में सारी चीजें एकाकार हो जाती हैं। श्रेय उसी में और उसी के माध्यम से एक इकाई का रूप धारण करता है। इसलिए जो व्यक्ति श्रेय की एकता का ज्ञान प्राप्त करता चाहे, उसे ईश्वर का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए। जब हम सृष्टि को एक इकाई के रूप में और अपने-अपने नियत स्थानों पर अपने आपको उसके अंशों के रूप में देखने लगे, जब हम जान ले कि उसका शाश्वत मन इस घरावर में किस प्रकार व्याप्त है और वह हमारे मनों को उनके अनेक कार्यों में किस प्रकार प्रेरणा और सहारा देता है, तभी हम ईश्वर के दिव्य प्रयोजन में श्रेय की एकता तथा सारी चीजों की एकता का अवलोकन कर सकते हैं¹। खगोल-विज्ञान के अध्ययन से प्राप्त होने वाला प्रशिक्षण ही वह प्रशिक्षण है जिससे हमें ईश्वर का और इसलिए श्रेय की एकता का ज्ञान प्राप्त होता है। यह सोचना गलत है कि खगोल-विज्ञान से अनीश्वरवाद की ओर प्रवृत्ति होती है क्योंकि उसके कारण मनुष्य गति के आवश्यक नियमों द्वारा प्रेरित पदार्थ के अलावा और कुछ नहीं देख पाता। जो खगोल-विज्ञान पदार्थ को मानस के पहले रखे या मानस का बिल्कुल उन्मूलन कर सृष्टि का क्रम विवृत कर दे, वह झूठा खगोल-विज्ञान होता है। सच्चा खगोल-विज्ञान इससे उल्टा होता है। उसकी प्रेरणा से लोग उस मानस को देखते हैं जो सारे पदार्थ का पूर्ववर्ती है, जो “सबसे पुरानी और सबसे दिव्य चीज” है, जिसका नक्षत्रों की गतियों पर नियंत्रण रहता है। खगोल-विज्ञान से हम सीखते हैं कि नियमित क्रम और पूर्ण सीढ़ी से संपन्न इन गतियों से उस निदेशकारी मन का प्रमाण उपलब्ध होता है जो स्वयं न तो किसी तरह कम नियमित है, न कम पूर्ण। ईश्वर और श्रेय को समझने के लिए हमें नक्षत्रों का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए। जो मन नक्षत्रों में संचरण करता है और सत्ता का मूल है, हमें उस

1. यहाँ प्लेटो फिर उस पुराने सिद्धांत पर आ गया है जिसे उसने प्रकट रूप से पॉलिटिक्स में त्याग दिया था (पीछे पृ० 421, पा० टि० 2 देखिए)।
2. सॉल के मत में प्लेटो ने तर्क दिया है कि (1) सच्चे राजमर्मज्ञ को श्रेय की एकता का ज्ञान होना चाहिए (963 B—966 A) ; और (2) उसे ईश्वर का ज्ञान होना चाहिए जो ज्ञान का भव्यतम रूप है (966 B—968 A)। मैंने दसवें खंड (विशेष कर 903) में निहित सिद्धांत का उपयोग कर के इन दोनों युक्तियों में सद्गुण स्थापित करने का प्रयास किया है।

मन का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए ; हमें विद्या की उन मागाओं का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए जो इस तरह के ज्ञान के विष् आधार रूप होती हैं ; हमें मंगीत को इनके मदर्म में समझने का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए ; और फिर हमने जो कुछ समझा है, जो कुछ जाना है, जो कुछ देखा है, हमें लोगों की आदतों और प्रथाओं के उन्मूलन की दृष्टि में उनके उपयोग का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए । यही वह दिव्य सामग्र्य है जिसकी गूँझ के निर्वोचन ने चर्चा की थी । इसी सामग्र्य को ध्यान में रखकर नैस परिपद् को राज्य का पण-प्रदर्शन और धामन करना चाहिए ।

अन्तु, साँठ के अंत में प्लेटो रिपब्लिक के मिदांतों की ओर वापस लौट आया है । हाँ, इस बार ये मिदांत एक नए और समीप-वैज्ञानिक रूप में प्रस्तुत किए गए हैं । अब तर्कशास्त्र और 'भाव' का स्थान समीप-विज्ञान और संस्था ने ले लिया है । प्लेटो एक बार फिर उस मजबूत स्वतंत्र मन के सामन की ओर वापस मुड़ा है जिसके बारे में वह पूर्ववर्ती खंडों में निराश हो चुका था और जिसके स्थान पर उसने विधि-धामन की प्रतिष्ठा करने का प्रयास किया था । एक बार फिर वह समझौते और समन्वय की जगह एकत्व के आदर्श की ओर मुड़ा है ; एक बार फिर वह दार्शनिकों के प्रशिक्षण की योजना और उसके साथ दार्शनिक नरेशों की प्रशिक्षण की ओर उन्मुख हुआ है । नैस परिपद् रिपब्लिक के 'पूर्ण संरक्षकों' का ही रूप है । इन्हें अब एक मंडल का रूप मिल गया है और वे ऐसे तीर-नरीकों से जिनका कभी मास्त्रीकरण नहीं होता राज्य-नयन पर नियंत्रण रखते हैं और इस राज्य-नयन में उनका स्थान पूरी तरह कभी निर्धारित नहीं होता । जिस प्रकार पूर्ण मंडलकों के लिए आवश्यक उच्चतर शिक्षा का रिपब्लिक के छठे मंड में संकेत दिया गया है, उसी प्रकार परिपद् के लिए आवश्यक अधिक अतिरिक्त प्रशिक्षण की साँठ के अंत में क्षीण रूपरेखा प्रस्तुत की गई है । किन्तु, जहाँ रिपब्लिक के सातवें खंड में संरक्षकों की उच्चतर शिक्षा का पूरा विवरण दिया गया है, वहाँ साँठ में नैस परिपद् के लिए आवश्यक अधिक अतिरिक्त प्रशिक्षण की पूरी रूपरेखा वही नहीं दी गई । संवाद के अंत में ऐयनी अजनबी ने बचन दिया है कि "तर्क-वचन में जो विषय फिर से उठा है", उन विषय यानी शिक्षा के बारे में अपने विचार प्रकट करने की वह 'जोखिम उठाएगा' (969 A); पर इस बचन के साथ ही साँठ समाप्त हो गया है मानो कोई उस अंतिम कमरे की दहलीज पर आकर थम गया हो जिसकी छानबीन बाकी रह गई थी । पर, अगर हम एपिनोमिस (या साँठ के परिशिष्ट) को प्लेटो की कृति मानें (और भावना की दृष्टि से वह निश्चय ही प्लेटो की कृति है), तो हम साँठ के अंत में दिए गए बचन की कुछ पूर्ति पा सकते हैं¹ । एक बार फिर ऐयनी अजनबी,

1. प्रो० वर्नेट (ग्रीक फिलॉसफी, पृ० 8) ने एपिनोमिस को प्लेटो की रचना माना है । उसका कहना है कि तीन विमाओं (dimensions) में वस्तुओं का अध्ययन करने के प्रसंग में त्रिविमिति (stereometry) का सबसे पहले एपिनोमिस में प्रयोग किया गया है । रिपब्लिक के सातवें खंड में इस शास्त्र का सबसे पहले सामान्य संन्दावली में उल्लेख हुआ है और एपिनोमिस में त्रिविमिति का जो निर्देश है, वह थिआएटेटस (पृ० 222, 323) के एक

मैगिलस और क्लीनिआज वक्ता उपस्थित हैं और वे इस प्रश्न पर विचार करते हैं : “बुद्धिमत्ता क्या है और उसे किस प्रतिपादन के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है” । एथेनी अज्रनबी ने उत्तर दिया है, “बुद्धि संख्या की कला है, इस कला के बिना मानव-जाति बुद्धिमत्ता तथा विवेक से कोसों दूर रहती है” (976 D—E) । बुद्धिमत्ता का और सारी अच्छी चीजों का अस्तित्व संख्या के साथ ही होता है और बुरी चीजें वे ही होती हैं जिनकी कोई संख्या और माप न हो (978 A—B) । संख्या की कला ईश्वर की देन है और ईश्वर आनाद्य रूप है—आकाशीय मन है जो नक्षत्रों को उनके कक्षों में संचालित करता है और उनके परिवर्तन तथा अस्तित्व का आधार है (977 B) । मर्या के अनुसार नक्षत्रों की नियमित गति इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि उनमें बुद्धिमत्ता है और मन है क्योंकि मन नियत और स्थायी होता है और नक्षत्रों की नियत गति से सिद्ध होता है कि वे पदार्थ नहीं हैं जो ‘पदार्थ के नियमों’ के अनुसार चक्कर काटते हों, वे तो मन हैं और प्रत्येक सच्चे मन के स्थायित्व से आश्चर्य करते हैं (982) । जो व्यक्ति आकाश में संचरण करने वाले मन की बुद्धिमत्ता से अवगत है, उसने बुद्धिमत्ता को पा लिया है और इस प्रकार बुद्धिमत्ता का मार्ग खगोल-विज्ञान है—यह सच्चा और ऊँचा खगोल-विज्ञान जो हेसिऑड के कृपक की तरह उदयोन्मुख और अस्तोन्मुख नक्षत्रों को देखकर ही सतुष्ट नहीं हो जाता बल्कि उनकी गतियों के कारणों का अध्ययन करता है और उस मन के बारे में सोचता-विचारता है जिसके द्वारा वे संज्ञानित होते हैं (990 A) । जो व्यक्ति इस रीति से अध्ययन करेगा, वह सृष्टि की एकता को समझ लेगा ।

“यह आवश्यक है कि इस विद्यालय में विद्यार्थी को प्रत्येक रेखाचित्र, प्रत्येक संस्था-पद्धति, प्रत्येक सामंजस्य-योजना तथा नक्षत्रों की गति में पाई जाने वाली संपूर्ण अनुरूपता अपनी सारी अभिव्यक्तियों के भाष्य से एक इकाई के रूप में देखे और अगर वह अपनी दृष्टि को अतन्त्र पर स्थिर रखकर अध्ययन करेगा, तो वे उसे इसी रूप में देखेंगे क्योंकि चित्तन उसके सामने उस सूत्र का उद्घाटन कर देगा जो सबको आपस में बाँधे रखता है” (991 E) ।

इस तरह लोग बुद्धिमत्ता प्राप्त करेंगे और बुद्धिमत्ता के साथ सुख की प्राप्ति होगी । यह सब है कि इस ऊँचाई तक थोड़े-से लोग ही पहुँच सकते हैं पर जब वे अपने परिश्रम द्वारा यहाँ तक आ पहुँचें और बुझाये भी मजिल पा लें, तब उन्हें

अवतरण का विस्तार मान्य है । एपिनोमिस का सॉज से निकट साम्य है, परंतु इतने से ही यह प्रमाणित नहीं हो जाता कि उसकी रचना सॉज के लेखक ने ही की थी । परंतु (त्रिविधित के उत्प्रेष के अतिरिक्त अन्य अनेक बातों में भी) प्लेटो की दूसरी रचनाओं से उसका सामंजस्य है (उदाहरण के लिए 975 में आदिम मानव के एक-दूसरे को खा जाने का जो निर्देश दिया है, उसकी प्रोटैगोरस के 326 D और आगे के अवतरणों से तुलना कीजिए जहाँ ‘एक-दूसरे की हत्या’ शब्दावली का प्रयोग किया गया है । उसकी पॉलिटेक्स के 274 B और आगे के अवतरणों से भी तुलना कीजिये) ।

उच्चतम पद मिलने चाहिएँ । दीप लोगों को देवताओं के प्रति वृत्तज्ञता-ज्ञापन करते हुए उनके पद चिह्नों पर चलना चाहिए । “जब नैरा परिपक्व हमें जान ले और हमारी समुचित परीक्षा ले ले तब उसे हम सबके अंतःकरण में बुद्धिमत्ता की ज्योति जगानी चाहिए” (992) ।

इस तरह, प्लेटो अंत तक प्लेटो है । वह आखिरी दम तक समझीते में या ‘द्वितीय सर्वधेष्ट’ और मिथित सविधान तथा साधारण राजनीतिक व्यवस्था की व्यावहारिकता में आस्था नहीं रख सका¹ । नतीजा यह कि रिपब्लिक के राज्य की भाँति सॉड का राज्य भी स्वर्ग में निर्धारित आदि रूप या आकाश के राज्य-तंत्र का पारिध प्रतिरूप बन गया है जिसमें नक्षत्र मन की प्रिया द्वारा अपनी परिधि में घूमते हैं और वह मन सारी निमित्त चीजों का पहला और एव-मात्र संचालक है । कुछ लोगों को लग सकता है कि सॉड का अंत, और उसमें भी अधिक एपिनोमिस एकदम ऊल-जमूल है और वामयद यह भी लगे कि प्लेटो बुढ़ापे में आकर एक प्रकार के गणितीय रहस्यवाद में फँस गया है । परंतु यह निर्णय दे देना निर्मम भी होगा और गमन भी² । प्लेटो ने जिस सगोल-विज्ञान की चर्चा की है, वह सगोल-विज्ञान

1. मैंने सॉड के बारहवें खंड की छठे खंड तथा आठवें के खंडों के साथ सगति बैठाने का कोई प्रयत्न नहीं किया है और मुझे लगता है यह है भी असंभव । इसका यह निष्कर्ष नहीं है कि हम ग्रम (प्लेटोड गॅसॅट्जे) तथा अन्य जर्मन आलोचकों की भाँति यह समझ लें कि सॉड में दो स्तर हैं या उच्चतर आलोचना की सामान्य सीली में इस संवाद को दो भिन्न प्रयोगों में विभक्त कर लें । हमारे लिए यह भी जरूरी नहीं है कि अपने कौशल का प्रयोग करके हम पूर्ववर्ती खंडों में बारहवें खंड के विचारों को ढूँढ़ निकालें या बारहवें खंड का पूर्ववर्ती खंडों की योजना के साथ पूर्वापर क्रम बँटा लें, जैसा कि रिटर ने अपनी टीका में किया है । सॉड का अंतिम खंड लिखते समय प्लेटो के विचार वही न थे जो पूर्ववर्ती खंडों की रचना करते समय थे । उसकी मृत्यु इस ग्रंथ को पूरा करने से पहले ही हो गई थी और वह दोनों भागों में सगति स्थापित न कर सका ; और जो काम वह न कर सका, उसे हम नहीं कर सकते । संगत होना प्लेटो की रीति नहीं ; बहुतो एक स्तर के साथ दूसरे स्तर को जोड़े बिना एक के बाद दूसरे स्तर पर चढ़ता चला जाता है । ज्यों-ज्यों वह ऊपर चढ़ता जाता है, त्यों-त्यों सॉड के आरंभिक भाग का उप-आदर्श आदर्श राज्य बनता जाता है, और शायद सन्न प्रिय का सर्वधेष्ट निष्कर्ष यही है ।

2. संस्था या अनुपात, वर्ग या घन या गणित का कोई भी सूत्र हमें कभी सृष्टि के प्रचलन मूल कारण के निकटतर पहुँचा सकता है—यह हमें कोरा स्वप्न लग सकता है । परंतु, शुरू के दिनों में जब गणित की पहली युगांतरकारी खोजें हो रही थी, तब यह कल्पना करना बड़ा सहज था कि संस्था सृष्टि के रहस्योद्घाटन का अमोघ साधन है और विभिन्न भौतिक तत्त्वों के अनुपात को खोज कर के तथा विभिन्न गतियों की दरों तथा परस्पर संबंधों की खोज करके जीवन की व्याख्या की जा सकती है । इतना तो निश्चित है कि प्लेटो ने सॉड में संस्था पर जो जोर दिया है, वह कोई नई बात नहीं है । रिपब्लिक की विवाह-संस्था में उसका उल्लेख है और वह सदा ही उसके

कम है, धर्मशास्त्र अधिक ; और उसका रहस्यवाद वास्तव में प्रखर बुद्धिवाद है जिसने उसे समस्त गति और सृष्टि के मूल में एक सविवेक मन को खोज निकालने की प्रेरणा दी है। सच तो यह है कि उसके राजनीति-सिद्धांत की चरम परिणति धर्म-शासन (theocracy) है। लॉक के अंतिम खंड में उसने जिस राज्य की कल्पना की है, वह ऐसा राज्य है जिसका पथ-प्रदर्शन धर्म-सभा द्वारा होता है जो खगोल-विज्ञान के अध्ययन से प्राप्त दिव्य सत्य के आलोक में सक्रिय होती है। यह सूर्यास्त और साध्य नक्षत्र का समय था और बयोवूड प्लेटो की दृष्टि ऊपर की ओर उठ गई, "स्वर्णमय साध्य नक्षत्रों के संगीत की ओर"। उसका विश्वास था कि इन सारे गंभीर व्यापारी का संचालन मन करता है। उसका विश्वास था कि ईश्वर ने संस्था का बोध प्रदान कर मानव को आकाश में व्याप्त सत्य के वैभव को समझने की कुंजी दे दी है और मानव को चाहिए कि आकाश के संगीत तथा प्रयाप का अपने नगरों के संचालन में उपयोग करे। हम कह ही चुके हैं कि इससे बूजा के निबोलस का स्मरण हो जाता है। इससे हमें मध्ययुगीन पोपतंत्र (papacy) की भी याद आ सकती है जिसने मानव-जीवन को उस दिव्य सत्य के अनुसार ढालने का प्रयत्न किया जो मानव-पुत्र के ईश्वरीय ज्ञान के प्रति विश्वास से उत्पन्न हुआ था, नक्षत्रों के चिह्न से नहीं²। लॉक का अंत मध्य युग का आरंभ है। यह बात बारहवें खंड के बारे में ही नहीं, अंत के तीनों खंडों के बारे में भी सच है। महान् दसवें खंड में जिस खगोल-वैज्ञानिक धर्म-शास्त्र की उच्चतम अभिव्यक्ति हुई है³, उसने अरिस्टाटल की मेटाफिजिक्स के एक

चिह्न का एक तरह रहा है। हॉम्स (तथा सत्रहवीं सदी के अन्य भौतिक-गणितीय विचारकों) के साथ उसकी तुलना की जा सकती है। वे सब ज्यामिति को ही एक-मात्र ऐसा विज्ञान समझते थे जिसका ईश्वर ने मानव के सामने रहस्योद्घाटन किया है। पर, एक मूल अंतर है। प्लेटो के सर्वथा विपरीत हॉम्स का पूरी तरह विश्वास है कि गति के 'आवश्यक नियम' मन की व्याख्या कर देते हैं और उसके कारण रूप होते हैं : उसका सबंध ऐसे सप्रशय से है जिसकी प्लेटो ने भर्सना की है (आगे अध्याय 16—ज देखिए)।

1. *Anth. Pal.*, IX. 270.

2. जहाँ चक्राकार ब्रह्मांड तिमिराच्छन्न हों और हमारी आहुत कल्पना ऊपर की उड़ानें भरती हो, वहाँ हम पक्षों की मर्मर ध्वनि नहीं सुनेंगे। यह थाप तो हमें अपने भिट्टी के बने बड़े दरवाजों पर ही सुनने को मिलेगी।

×

×

×

निश्चय ही निजीय में मेरी आत्मा, मेरी पुत्री कुदल करती है और आह भर-भर कर परमात्मा के चरणों से चिपटे रहना चाहती है। और देखो ! ईसा गेनेसिस के जल पर नहीं, टेंम्स के जल पर चले आ रहे हैं।

—फ्रांसिस थॉम्पसन।

3. लॉक के दसवें खंड में अनेक दृष्टियों से ईसा-पूर्व धर्म-शास्त्र की उच्चतम अभिव्यक्ति हुई है। रिटर ने अपने ग्रंथ प्लेटोस गेसेट्जे (डास्टेंटंग डेस इनहाइट्स) की प्रस्तावना (पृ० V) में इसके बारे में एक फ्रांसीसी लेखक का यह कथन उद्धृत किया है कि "यह पुस्तक ईसाई संवत् तक यूनानियों के धार्मिक विश्वासों की आधारभूत पुस्तक रही थी" और कहा है कि यूजबिल

प्रसिद्ध अध्याय के माध्यम से मध्ययुगीन चर्च में प्रवेश किया था और दाते की इस धर्म घोषणा का कि “मेरा सिर्फ उस एक और अद्वितीय परमात्मा में विश्वास है जो ग्रहाओं का संचालन करता हुआ भी स्वयं संचालित नहीं होता” सोन भी, अरिस्टाटल से होकर, अंततः प्लेटो या—सौत्र का रचयिता प्लेटो¹। दग्वे गड की एक मुख्य विशेषता है धार्मिक उत्पीड़न की पैरवी और उस पर भी मध्ययुग की पूरी छाप है। हम अगर वह ही चुके हैं कि नैस परिपद का भी, जो द्रोहिषों को गुथारने के लिए उन्हें उपदेस देती है—डोमिनिकीय ममीक्षण से सादृश्य है। रिपब्लिक तथा सौत्र के राज्य आदर्श हैं, पर वे ऐसे आदर्श हैं जिन्हें कुछ समय के लिए, तथा कुछ हद तक, कार्यान्वित भी किया गया था और जहाँ उन्हें व्यवहार के धरातल पर उतारा गया वह जगह भी मध्ययुगीन चर्च। रोमी चर्च ने प्लेटो के आदर्श को वास्तविक गणराज्य मस्या का रूप दिया (और कुछ सीमा तक अब भी दे रहा है)। उसने यह कार्य कुछ तो अपनी सरचना द्वारा किया क्योंकि उसके पोपत्र का दार्शनिक नरेश से तथा पुरोहितों, सन्यासियों और गृहस्थ-वर्ग के पदसोपान का प्लेटो के तीन वर्गों से साम्य था, और कुछ अपने त्रिमा-वत्ताप द्वारा, जीवन को एक दिव्य विचार द्वारा नियंत्रित योजना या बाह्य व्यवस्था के अनुरूप ढाल कर²।



ने अपने प्रास्वेरेटिओ एवांजिलिका में सौत्र की तर्क-शृंखला का सिलसिलेवार उत्तर दिया है।

1. मेडाकिविशस का यह अध्याय A 7 (1072, a 19—1072, b 30) है। राबर्ट ब्रिजेड ने अपने काव्य-संग्रह, सिप्रिड ऑफ मैन, सं० 39, में इसका अनुवाद प्रस्तुत किया है। उसने अपनी टिप्पणी में दाते का हवाला (पेराडिसी, XXIV) दिया है। यह यहाँ और कह दिया जाए कि मध्ययुग के लोग टिमाएस से परिचित थे। सच पूछा जाए तो मध्ययुग के लोगों का प्लेटो की प्रायः इसी एक रचना से सीधा परिचय था। उनका सृष्टि-शास्त्र (cosmology) अधिकतर इस ग्रंथ पर, तथा अरिस्टाटल की रचनाओं पर, आधारित था।
2. मैं यहाँ यूनिटी ऑफ वेस्टर्न सिबिलाइजेशन (संपादक एफ० एस० मारविन), पृ० 90—121 में दिए गए मध्ययुगीन एकता-विषयक अपने अध्याय का हवाला देना चाहूँगा। वहाँ मैंने जो कुछ कहा है, वह एक श्रेष्ठ ग्रंथ—ट्रोल्ट्स द्वारा लिखित डी सोबिअल लेहरेन डेर फ्राइस्ट लिचेन कर्बेन पर, विशेषकर, पृ० 232—4 पर, आधारित है (रिट्जर की डास्टेलंग की भूमिका, पृ० V—VII से तुलना कीजिए) ट्रोल्ट्स ने ठीक ही कहा है कि प्लेटो और मध्ययुगीन चर्च की यह समानता सहज-स्वाभाविक है। चर्च ने प्लेटो का अनुकरण नहीं किया था। उसके अपने सिद्धांतों ने उसे स्वभावतः प्लेटो का अनुयायी बना दिया था (आगे परिशिष्ट § 2 से तुलना कीजिए)।

लॉज तथा उसका विधि-सिद्धान्त

- (क) व्यपराय तथा बंड के संबंध में प्लेटो का दृष्टिकोण
- (ख) धर्म और धार्मिक उत्पीड़न

सॉज तथा उसका विधि-सिद्धांत

विधि के प्रति प्लेटो के सामान्य दृष्टिकोण के बारे में थोड़ा-बहुत पहले ही कहा जा चुका है । उसने अपने समय की यूनानी विधि में जिन विद्रोही सुधारों का सुझाव दिया था, उनके बारे में यही कुछ अधिक कहना न आवश्यक है और न संभव । उनका संबंध विधि के इतिहास से है, राजनीति-चिंतन के इतिहास से नहीं । विधि के इतिहास में उनका महत्वपूर्ण स्थान है । यह स्पष्ट है कि प्लेटो की अकादमी में, गणित के साथ-साथ, न्याय-शास्त्र का भी तकनीकी और व्यवस्थित अध्ययन होता था और हम देख चुके हैं कि यही अध्ययन इन सुधारों का आधार था । स्पार्टा और एथेंस, विशेषकर एथेंस, की विधियों की पूरी परीक्षा करने के बाद ही इन सुधारों का प्रयत्न किया गया था; और जैसे वे सुधार अतीत की विधियों पर आधारित थे वैसे ही उन्हें भावी विधियों—हेलेनी राज्यों की विधियों और उनके माध्यम से रोम की विधियों—को प्रभावित करना था¹ । सॉज में एक ऐसी गंहिता के निर्माण की चेष्टा की गई है—और यूनानी जगत् में यह दायद अपने ढंग का पहला प्रयास है—जो किसी एक राज्य की विधियों पर आधारित नहीं है बल्कि जिसके दायरे में यूनान की सामान्य विधि आ गई है और जो एक तालिका-मात्र नहीं है बल्कि जो सामाजिक आचरण के मूल सिद्धांतों के अनवरत संदर्भ में एक वैज्ञानिक अध्ययन है । इसका यूनान के लिए वही महत्व है जो रोम के ध्यौरी आर्क लेजिस्लेसन का इंग्लैंड के लिए है । विधि-भावना से ओतप्रोत और विधि के विवरणों से युक्त यह ग्रन्थ न्याय-शास्त्र (Jurisprudence) के क्षेत्र में एक गंभीर योगदान है । प्लेटो की विधि-प्रक्रिया में दिलचस्पी है और उसने उन नियमों का वर्णन किया है जिनके

1. अब यह समझा जाता है कि रोम की अंतर्राष्ट्रीय विधि (*Jus gentium*) वाणिज्य-विधि का संग्रह थी । इसे वे विदेशी व्यापारी रोम लाए थे जो तिजारत के लिए रोम के उपनगरों में आकर बस गए थे और जिनके ऊपर रोम के दंडनायकों का शासन चलता था । प्लेटो ने सॉज (952B) में व्यापार में लगे हुए उस अजनबी की चर्चा की है जिसका उपयुक्त दंडनायकों को नगर के निकट, पर उसके बाहर, बाजारों, बंदरगाहों और राजकीय भवनों में स्वागत करना पड़ता है और यह ध्यान रखना होता है कि उसके साथ न्याय हो ।

अनुसार न्यायालयों में बचाव पक्ष की ओर से सफाई दी जानी चाहिए (855D—966A); उसने सबिदा, उत्तराधिकार और सामान्य संपत्ति की विधि का विवेचन किया है; अजनबी राहगीरों के अंगूर के बागों से अंगूर और फलों के बागों से सेब और नाशपातियाँ तोड़ने के अधिकारों का उसने बड़ा खोज-विचार कर नियमन किया है (844D—845C)। हम यह भले ही कहें कि प्लेटो में विधि-धेतना के दर्शन होते हैं, परन्तु "विधियों के दीर्घकालीन अध्ययन-अनुशीलन से अर्जित तर्क की उस कृत्रिम पूर्णता" के दर्शन उसमें नहीं होते जिससे कोक जैसा वकील संपन्न था और जिसकी वह सराहना करता था। उसकी विधि विधि भी है और साथ ही नैतिकता तथा धर्मशास्त्र तक है और एक प्रशिक्षित वकील लॉस के अधिकांश की इस आधार पर आलोचना करेगा कि वह विधि है ही नहीं। वैधिकता और नैतिकता या विधि और धर्म में कोई ठोस अंतर नहीं है¹; विधि-संहिता में ऐसे तत्त्व होते हैं जो वास्तव में नैतिक दर्शन या नैतिक धर्म-शास्त्र के होते हैं। दरअसल, यह एक ऐसी विशेषता है जो हम प्लेटो के अलावा अन्य यूनानी लेखकों में पा सकते हैं। विधि के क्षेत्र में यूनानियों की बाहे कृष् भी देन रही हो, पर उन्होंने उसे अध्ययन की एक ऐसी पृथक् शाखा कभी नहीं माना जो सामान्य आचार-शास्त्र से भिन्न हो और जिसके अलग सिद्धांत हों और जिस प्रकार उनके न्यायालयों में विधि से इतर बातें कही और मानी जाती थी, उसी प्रकार उनकी विधि-संबंधी रचनाओं में ऐसे अनेक इतर तत्त्व हैं जिन्हें प्रमाण के रूप में प्रस्तुत और स्वीकार किया गया है।

1. इस बात को सिसरो यों कहता कि अधिकार और कर्तव्य अलग-अलग नहीं होते और मानव-विधि तथा दिव्य विधि में भेद नहीं होता।

(क) अपराध तथा दंड के संबंध में प्लेटो का दृष्टिकोण

प्लेटो में यह विशेषता अपराध-विधि के विवेचन में सबसे ज्यादा उभर कर आई है। सच पूछा जाए तो हमें विधि तथा प्रस्तावना में—वास्तविक अधिनियम और सिद्धांतों के आलोक में अधिनियम की व्याख्या में—भेद करना होगा। यह भेद कर लेना सदा आसान नहीं होता : प्रस्तावना अधिनियम की सीमा में चली जाती है और अधिनियम प्रस्तावना का रूप ले लेता है। किंतु जिम हद तक यह सीमा-रेखा खींची जा सकती है, उस हद तक हमें नैतिक दर्शन के तत्त्व से विनिष्ट विधि के तत्त्व को पृथक् करने में मदद मिलती है—नैतिक दर्शन सहज रूप से प्रस्तावना की सीमा में प्रवेश कर जाना है और हम अधिनियम के विनिष्ट विधि तक सीमित रहने की आशा कर सकते हैं। इस भेद को ध्यान में रखते हुए हम लॉय के नये खंड में अपराध तथा दंड के संबंध में प्लेटो के विवेचन पर विचार कर सकते हैं। यह विवेचन अधिकांश में एक ऐसे घरातल पर हुआ है जो साधारण वैधिक विचारों और व्यवहार से दूर पड़ता है¹। वकील और न्यायाधीश की दृष्टि में अपराध एक बहिरंग और वस्तुपरक क्रिया है जिसमें मूलतः अधिकारों और कर्तव्यों की स्वीकृति पर आधारित व्यवस्थित जीवन की एक बहिरंग और वस्तुपरक योजना का न्यूनाधिक उल्लंघन होता है। जब इस योजना का उल्लंघन हो चुकता है, तब न्यायाधीश अपराधी की नैतिक स्थिति के बारे में जिज्ञासा नहीं करता, वह अपराध के वास्तविक और ठोस तथ्यों के बारे में जिज्ञासा करता है। उसे निर्णय करना पड़ता है कि अपराध किए जाने का पर्याप्त प्रमाण उपलब्ध है, इस अपराध से विधि-व्यवस्था को नहीं तक आपात पहुँचा है और ऐसा क्या उपयुक्त दंड हो सकता है जिसके देने से भविष्य में वह अपराध नहीं होगा। यह सच है कि उसे यह भी निर्णय करना चाहिए कि अपराध जान-बूझ कर किया गया था या अनजाने में क्योंकि जो काम जान-बूझकर किया जाता है वह प्रकटतः और वस्तुपरक दृष्टि

1. पुस्तक में जो कुछ कहा गया है, उसका 857 C—864 C के अवतरण से संबंध है।

से उस काम से भिन्न होता है जो अनजाने में किया गया हो और उसके लिए यह भी जरूरी हो सकता है कि जिन परिस्थितियों में अपराध हुआ हो, वह उन परिस्थितियों की—और ये परिस्थितियाँ भी प्रकट और वस्तुपरक होती हैं—परीक्षा करे और तय करे कि उन परिस्थितियों के कारण अपराध की गुहता घटती है या बढ़ती है। वह मर्यादा पर विचार करता है, परिस्थितियों तथा उनके प्रभावों की परीक्षा करता है, परन्तु वह स्वयं प्रेरक हेतु की परीक्षा नहीं करता; वह अपराधी के स्वभाव¹ या उसकी अंतरात्मा में सक्रिय प्रेरक हेतुओं की परीक्षा नहीं करता। वह ऐसा करता इसलिए नहीं कि वह नहीं सकता, क्योंकि अंतरात्मा के रहस्यों को तो कोई संश्लेष नहीं कर सकता है। ये रहस्य कुछ ऐसे होते हैं कि अगर किसी अपराधी से जिरह की जाए तो शायद वह भी उनकी व्याख्या न कर सके क्योंकि लोग अपने आप तक को नहीं जानते और अपने प्रेरक हेतुओं तथा कार्य की प्रेरणाओं का स्वयं उन्हें भी मयार्थ ज्ञान नहीं होता।

बिंतु, प्लेटो के लिए तो यह सारा विचार-चक्र गलत है। उसका मत है कि विधान का अभी तक ठीक ढंग से निरूपण नहीं हो सका है (857 C)। सामारण राज्य अपराधी के साथ इस तरह का व्यवहार करता है जैसे कि दास बिबिसत्तक हाथ दास का इलाज करता है। उसे जहाँ-कहाँ स्पष्ट सख्त दीखता है, तुरत वह मनमाने ढंग से किसी स्पष्ट उपचार का आदेश दे देता है (857 C)। वह रोगी की सामान्य शरीर-रचना पर विचार नहीं करता, उसे यह नहीं बताता कि उसके शरीर में क्या विकार है, उसका कैसे उपचार हो सकता है और इस उपचार में वह किस तरह सहयोग दे सकता है (720 B—D से तुलना कीजिए)। सच्चा राज्य अपने कार्यों तथा अपराधी के अधिकारों के बारे में ज़्यादा ऊँचा दृष्टिकोण अपनाएगा। उसका जितना ध्यान अपराधी की सामान्य मनोरचना पर होगा, उतना उसके कार्यों पर नहीं क्योंकि वे तो केवल लक्षण होते हैं; और हाथ मन के उपचार के लिए जो मानसिक साधन उपयुक्त होते हैं, उन्हीं के प्रयोग द्वारा वह रोग दूर करने का प्रयास करेगा। विधियों का रूप स्नेहशील और समझदार माता-पिता का सा होना चाहिए, निरुक्त दासकों और स्वामियों का सा नहीं। उन्हें यह नहीं चाहिए कि वे अपनी आकांक्षियों का विनाश करें और फिर धमकी देकर हट जाएँ, उनका काम तो यह है कि वे नागरिकों को दिन-प्रति-दिन प्रशिक्षण दें (859 A)। कहा जा सकता है कि यह तो शिक्षा देना हुआ, विधि को लागू करना नहीं (857 E)। प्लेटो के पास इसका सीधा जवाब है। विधि को लागू करना शिक्षा देना है, दंड देना सुधार करना है, और उसका उद्देश्य मन पर इस तरह असर डालना है कि चरित्र बदले। प्लेटो ने प्रस्तावनाओं की जिस ढंग से परीक्षा की है, यह विचार उसके अनुकूल है। प्रस्तावनाएँ नागरिक को समझाने-बुझाने और उसका मत बदलने का ढंग हैं, उनका उद्देश्य उसे इस बात की प्रेरणा देना है कि वह विधि और दंड दोनों को सहज रूप से स्वीकार करे। यह ठीक है कि दंड अधिक

1. जहाँ किसी को पागल जताया जाए या पागल मान लिया जाए, वहाँ बात ही और है।

कठोर हो सकता है, पर वह भी समझाने-बुझाने का एक तरीका है और उसका भी वही प्रभाव होता है जो कि विधि का। पर फिर भी यह एक ऐसा दृष्टिकोण है जिसमें अपराध-विषयक एक भिन्न मित्रात निहित है—उग सिद्धान्त में भिन्न जिस पर साधारण विधि आधारित होती है। प्लेटो के मित्रात के अनुसार अपराध अनैच्छिक होता है। वह असादिच्छा का जानबूझ कर किया गया कृत्य नहीं होता; वह तो नैतिक रोग का जिससे अपराधी ग्रस्त होता है आवश्यक परिणाम हुआ करता है¹ और राज्य को उसके निवारण का प्रयत्न करना चाहिए।

हम पहले ही देख चुके हैं कि प्लेटो ने सॉझ में अपनी पूरी शक्ति के साथ यह प्रतिपादन किया है कि न्याय या शुद्ध (right doing) ही मुख्य है और इस दृष्टि से सॉझ में वह रिपब्लिक (पीछे अध्याय 11—12) में किनी तरह पीछे नहीं है। इसका निष्कर्ष यह है कि अन्याय या दुष्ट (wrong doing) दुष्ट होता है। कोई भी व्यक्ति स्वेच्छा में दुष्ट नहीं चाहता और इसलिए कोई भी व्यक्ति स्वेच्छा से गलत काम करना नहीं चाहता क्योंकि उनमें दुष्ट निहित होता है। इसलिए गलत काम या अपराध अनैच्छिक (involuntary) होता है। उनमें जो दुष्ट निहित होता है, वह उनका भौतिक दुष्ट नहीं होता—चाहे भले ही, हम जीवन में नहीं तो, अगले जीवन में उनका यह परिणाम निश्चयता हो। वह तो असल में मानसिक पतन का अधिक विषम दुष्ट होता है और आत्मा का समुलन बिगड़ जाने के कारण तथा विवेक के मुड़ तरफ और उसके मुड़ मुड़ों के ऊपर लालसा तथा वासना के निरुद्ध तत्वों तथा उसके निरुद्ध मुड़ों की विजय के परिणामस्वरूप पैदा होता है²। कोई व्यक्ति जान-बूझ कर इस तरह का दुःख अपने लिए पर लेगा—

1. टिमाएस्त में एक अवतरण (86 B और प्रमस.) ऐसा है जिसमें मन के रोगों का विवेचन किया गया है। 'विवेक' का अभाव ही आत्मा का रोग है; और इस तरह के अभाव दो प्रकार के होते हैं—पागलपन और अज्ञान। जो व्यक्ति इन दो में से किसी से भी ग्रस्त हो, उसकी स्थिति रोग की स्थिति माननी चाहिए। टिमाएस्त के तर्क में, जो अधिकतर शरीर-त्रिया-विज्ञान पर आधारित है, प्लेटो को यह कहने की प्रेरणा मिली है कि (863 E) "कोई व्यक्ति स्वेच्छा से अपराधी नहीं होता, वह बुरी शारीरिक आदत और अनुचित शिक्षा-दीक्षा के कारण अपराधी हो जाता है"। किन्तु अपराध शरीर-त्रियात्मक कारणों का फल होता है, प्लेटो के इस निष्कर्ष का उसकी अन्य रचनाओं के संदर्भ में परीक्षण और समुलन होना चाहिए।
2. सॉझ (728 A—C) से तुलना कीजिए। अपराधी यह नहीं समझता कि अपने सारे अपराध द्वारा वह अपनी आत्मा को—दिव्य ज्योतिर्बुज रूप आत्मा को—अत्यधिक असम्मानजनक और हीन स्थिति में डाल रहा है। वह यह नहीं सोचता कि मैंने जो बुराई की है, मैं उसी का सबसे बड़ा कुफल भोग रहा हूँ यानी दुर्जनों की संगति करने और सज्जनों की संगति से दूर जा पड़ने का कुफल। समाज उसे दंड दे, न दे, वह सदा निर्दिष्ट रूप से दुःखी रहता है। गाझियास (पीछे पृ० 205) तथा रिपब्लिक (पीछे अध्याय 11—12) के तर्क से तुलना कीजिए।

यह विश्वास करना असंभव है। जो व्यक्ति इस तरह का दुःख भोग रहा है, वह स्वेच्छा से इस दुःख से मुक्ति पाना और जिस दंड के द्वारा इस दुःख से बच सके, उसे स्वीकार करना न चाहेगा—यह भी विश्वास करना असंभव है¹। इस अर्थ में जो राज्य दंड देता है, वह दंड पाने वाले अपराधी का अभिकर्ता होता है। वह पीड़ित व्यक्ति के अधिकारों का या जिस व्यवस्था को भंग किया गया हो, उसका प्रतिपादक ही नहीं होता, वह स्वयं अपराधी के उज्ज्वल पक्ष का भी उन्नायक होता है। रूसो के शब्दों में कहें तो उसे स्वतंत्र होने के लिए, आत्मा के निरुप्यतम तत्त्वों की दासता से स्वतंत्र होने के लिए, बाध्य किया जा रहा है। कांट की वाणी में स्वयं उसे साध्य माना जा रहा है, दूसरों को अपराध में प्रवृत्त होने से रोकने के लिए साधन नहीं।

इस तरह देखें तो लगता है कि दंड के संबंध में प्लेटो का दृष्टिकोण सुधारामक है और उसने उसे एक ऐसे अपराध-सिद्धांत के साथ जोड़ दिया है जिसके अनुसार अपराध एक तरह का रोग होता है और अपराधी उस रोग से आक्रांत होता है। बिधि के अनुसार जो दंड दिया जाता है, वह कभी किसी तरह की हानि करने के लिए नहीं होता, वह इन दो परिणामों में से एक के लिए होता है—या तो दंड पाने वाले व्यक्ति को ज्यादा अच्छा बनाने के लिए या दंड के बिना वह जितना बुरा हो सकता था, उसे उससे कम बुरा रखने के लिए (854 D—E); और इसका कारण यह है कि जो यह समझता है कि अपराध अनिच्छा से ही हो जाता है, उसे लगेगा कि अपराधी ने अपराध अनिच्छा से ही किए हैं (860 D)। इस दृष्टिकोण से हमें एरेष्टान में व्यक्त संमुखल बटसर के उस विचार की याद हो आती है जहाँ उसने अपराध को “जन्म से पहले के या जन्म से बाद के दुर्भाग्य” का फल माना है और कहा है कि वह “न्याय की दृष्टि से दंडनीय नहीं होता”। इसका

1. गॉडवार्थ का तर्क यह है : “कहीं मेरा अपराध-रोग जीर्ण न हो जाए और मेरी आत्मा को स्थायी रूप से अस्वस्थ तथा असाध्य रूप से रणन न कर दे—इस डर से अपराधी को स्वेच्छा से ऐसी जगह जाना चाहिए जहाँ उसे जल्दी से जल्दी दंड मिल जाए। वह न्यायाधीश के पास उसी तरह आए जिस तरह कि वह चिकित्सक के पास जाता है” (480 A)। लॉज (859—860 A) में प्लेटो का यही तर्क है कि न्यायविहित कष्ट भोगना (या दंडित होना) न्याय करने के समान ही सम्मानजनक है और इसलिए, उसकी ध्वनि है कि, वह स्पृहणीय भी है। 1917 की रूसी क्रांति से एक मिलता-जुलता दृष्टांत दिया जा सकता है। जब एक कारावास के अभियुक्तों से कहा गया कि वे स्वतंत्र हैं, तो उन्होंने जवाब दिया, “हमें स्वतंत्र होने का कोई अधिकार नहीं है। हमने अपराध किए हैं और हमें उनका प्रायश्चित्त करना चाहिए।” उन्होंने तुरंत ही अपने लोगों में से पांडर चुन लिए और उनसे प्रतिज्ञा की कि हम आपकी आज्ञा का पालन करेंगे और हममें से जो कोई भागने की कोशिश करेगा, उसे हम फाँसी दे देंगे (टाइम्स, 21 अप्रैल, 1917)। इससे कांट का यह सिद्धांत चरितार्थ होता है कि अगर किसी समाज का विघटन हो, तो उसका अंतिम वक्तव्य प्रत्येक अपराधी को दंड देना होगा।

शोधन तो प्रशिक्षित आत्मा-शिल्पी ही कर सकते हैं । बटसर ने इन लोगों को शोधक (straighteners) कहा है¹ । बटसर स्पष्ट नियतत्ववादी (determinist) है और वह अन्यायम रूप से आ पड़ने वाले दुर्भाग्य का उपाचार करने के लिए न्यायाधीश की जगह मानसिक चित्रितक को देना चाहेगा । सगता है कि अपराध के संबंध में प्लेटो का जो दृष्टिकोण है, तर्क के आधार पर उमका भी कुछ ऐसा ही निष्कर्ष निकलता है । अगर अपराध अनैच्छिक होना है, तो फिर उसके विरुद्ध ऐसी विधियाँ क्यों बनाई जाएँ जिनमें उमका स्वरूप उल्टा लगने लगे, और फिर न्यायालय भी क्यों रहे जाएँ ? फिर भी, प्लेटो ने विधियों का निर्माण किया है और प्रचुर मात्रा में किया है ; उमने न्यायालय को भी कायम रखा है और इममें भी ज्यादा महत्वपूर्ण यह है कि उसने अनैच्छिक और ऐच्छिक अपराधों के बीच भेद भी माना है ।

सच बात यह है कि प्लेटो उम तरह का नियतत्ववादी कनई नहीं जैसा बटसर है । वह अपराध को उत्तराधिकार में प्राप्त किमी पूर्वाग्रह का परिणाम नहीं मानता और न उसे किसी बुरे सामाजिक पर्यावरण का फल मानता है । उसने आनुवंशिक विकार के पुराने विचार का विसंग रूप से खंडन किया है : उमका मत है कि बच्चे अपने पिता के शौर-सुरीकों से बच सकते हैं (855 A) । उनमें माना है कि समाज का अपने सदस्यों पर असर पड़ता है तथा रिपब्लिक और लांज में इम पर बराबर जोर भी दिया गया है । बुरा राज्य बुरे नागरिकों का निर्माण करता है (832 B—C) । पर, उसकी दृष्टि में अपराध अपराध ही रहता है—एक घुणित चीज, ऐसी चीज जिसके कारण व्यक्ति न केवल समाज में लोपित होता है बल्कि अपनी दृष्टि में भी गिर जाता है । अगर वह उने अनैच्छिक मानता है, तो इसका यह अभिप्राय नहीं कि वह कोई ऐसा दुर्भाग्य है जो अपराधी के ऊपर कहीं बाहर से आ पड़ा है ; इसका मतलब निम्न इतना है कि यह आरम्भ की विकृति है जिसे कोई भी विचारशील व्यक्ति कभी अपनी इच्छा से पसंद नहीं करेगा । संक्षेप में, प्लेटो एक साथ यह मानता है कि अपराध सचमुच बहुत बुरी चीज है और वास्तव में मानव-मन अच्छा होता है ; और इमीलिए उसका विश्वास है कि मुक्त मन कभी अपराध में प्रवृत्त नहीं होगा । दुष्टता का उद्भव तभी होता है जब मन दासता के पाश में बंध गया हो और वह अनजाने ही “अनचाहे अतिथि का स्वागत करता हो” । क्रोध और वासना मन पर काबू पा लेते हैं और एक ऐसी चीज के लिए आवास तैयार कर देते हैं जिससे उसे घृणा होती है (863) । बुरे राज्य में इस विजय का रास्ता और भी आसान हो सकता है : अच्छे राज्य का यह और भी अधिक कर्तव्य है कि वह विजेताओं को जीते और मन की निर्वन्ध प्रभुता की प्रतिष्ठा करे । अच्छा राज्य अपने नागरिकों को विलास और वासना पर जय पाने में जो मदद देता है, उसकी तुलना में प्लेटो ने बुरे राज्य के बुरे प्रभावों पर कमजोर दिया है । शिक्षा के सारे साधनों द्वारा वह जीवन में ही उनका प्रशिक्षण और संस्कार कर सकता है । वह उनका पय-प्रदर्शन कर सकता है और विधियों, न्यायालयों तथा न्यायाधीशों द्वारा

सदा उनका सुधार-संस्कार कर सकता है। लोग उद्दाम विलास-वृत्तियों के फलस्वरूप अपराध की ओर प्रवृत्त होते हैं; राज्य लोगों की इन विलास-वृत्तियों पर अंकुश रखने के लिए उन कष्टों का बिना प्रस्तुत कर सकता है जो लोगों को अपराध करने के कारण उठाने पड़ जाते हैं। जब तक अपराधी रोग-मुक्त न हो जाए और मन एक बार फिर अपने सिंहासन पर न बैठ जाए, सब तक वह इसी तरह के निमंत्रित भोजन और पथ्य से उसका संस्कार करने में लगा रहता है। अगर, और सारे साधन असफल हो जाएं और राज्य अपराधी को उसका मानसिक स्वास्थ्य न लौटा सके, तो अंतिम साधन के रूप में वह उसे मृत्यु का उपहार दे सकता है। 'ऐसे लोगों के लिए यही ज्यादा अच्छा है कि वे ज़िंदा न रहे; और फिर, अपनी मृत्यु के द्वारा ये लोग दो तरह से राज्य की सेवा करते हैं—एक तो वे दूसरों को अपराध से बचने की चेतावनी देते हैं और दूसरे राज्य को बुरा काम करने वालों से छुटकारा दिलाते हैं' (862 E. 864 E.)।

तब, समाज के अपने विचार से जो विचार पनपता-बढ़ता है, उसके लिए प्लेटो ने समाज के उत्तरदायित्व को स्वीकार किया है। उसने सारे विकार के उपचार और सुधार के लिए समाज का उत्तरदायित्व स्वीकार किया है और उस पर जोर दिया है, पर व्यक्ति के कार्यों के लिए व्यक्ति के उत्तरदायित्व का उसने कभी निषेध नहीं किया। अपराध अपराधी की अपनी वासनाओं का परिणाम होता है और अगर अपराध में उसकी बुद्धि का अचेत रूप से ही हाथ होता है, तब भी उसके भीतर कोई न कोई चीज ऐसी अवश्य होती है जिस पर उसका उत्तरदायित्व होना चाहिए (प्लेटो ने यह नहीं बताया कि यह चीज क्या है और यह उसकी व्याख्या का दोष है), और उस चीज का सुधार होना चाहिए और सुधार नहीं हो सकता, तो संहार होना चाहिए। इस तरह, अपराध के अनैच्छिक स्वरूप के सिद्धांत में विधियो, न्यायालयों, दंडों, और अंततः प्राणदंड तक का औचित्य है। यही नहीं, धर्म में ऐच्छिक और अनैच्छिक कार्यों के बीच पाए जाने वाले भेद के साथ भी उसकी संगति बैठ जाती है। इस भेद को स्पष्ट करने के लिए प्लेटो ने सबसे पहले अपराध (crime) और क्षति (damage) के बीच भेद किया है (861 E.—862 B)। अपराध प्रेरणा और वृत्ति पर निर्भर होता है। वह आत्मा की आंतरिक विकृति होती है जो सदा अनैच्छिक होती है। क्षति वस्तुपरक किया है जिसके फलस्वरूप क्षतिग्रस्त व्यक्ति की प्रतिष्ठा या संपत्ति में पर्याप्त ह्रास हो जाता है और वह जान-बूझकर भी की जा सकती है, अनजाने भी¹। अपराध का उपचार हो सकता है

1. अपराध और क्षति के बीच प्लेटो ने जिस भेद का निरूपण किया है, वह कुछ दृष्टियों से अंग्रेजी विधि में किए गए अपराध और दुष्कृति (tort) के भेद के अनुरूप है। अंग्रेजी विधि में अपराध का अर्थ वह कार्य है जो सविधि द्वारा निषिद्ध होने या लोकापकारी होने के कारण विधि के द्वारा दंडनीय होता है। और दुष्कृति वह है जिसमें सविदा का उल्लंघन तो नहीं होता पर जिसमें व्यवहार-विषयक अग्न्याय (civil wrong) या व्यवहार-विषयक क्षति (civil injury) होती है। इस आधार पर उसके कर्ता के विरुद्ध कार्यवाही की जा सकती है। आस्टिन की परिभाषा से तुलना कीजिए :

और उसके लिए दंड दिया जाता जा सकता है और इस तरह का प्रतिफल (compensation) दो प्रकार का होता है—बुद्ध प्रतिकर तो पुनःप्रतिष्ठा के काम आता है और बुद्ध जुर्म की सजा देने के काम में (933 E)¹। क्षति में अनिवार्यतः अपराध निहित नहीं होता है, वह अपराध से भिन्न होती है, अपराध के बिना भी उमका अस्तित्व हो सकता है और उस पर अपराध में अलग विचार होना चाहिए। यह समझना गलत है, जैसा कि लोग आम तौर से समझते हैं, कि सब क्षतियाँ अपराध रूप होती हैं और चूँकि क्षतियों को दो भागों में बाँटा जा सकता है—जान-बूझकर की गई क्षतियाँ और अनजाने में की गई क्षतियाँ—अतः अपराधों को भी दो श्रेणियाँ हो सकती हैं : ऐच्छिक अपराध और अनैच्छिक अपराध (861 E)²।

जिस अपराध की धानवीन पीड़ित पक्ष या उसके प्रतिनिधियों की मर्जी में हो, वह व्यवहार-क्षति है। जिस जुर्म (offence) की धानवीन प्रभु अथवा उसके कर्मचारियों द्वारा की जाए, वह अपराध (crime)³ होता है। पर (1) प्लेटो के लिए कोई अपराध अपराधी की अपराध-वृत्ति के कारण अपराध बनता है, सविधि के द्वारा नहीं; और (2) प्लेटो ने अपराध और क्षति के बीच जो भेद किया है, उसका आधार आत्मपरकता (आधार की प्रवृत्ति) और वस्तुपरकता (पर्याप्त क्षति) का अंतर है, उनके आधार पर की जाने वाली वैधिक कार्यवाही का अंतर नहीं है।

• यहाँ offence और crime का एक ही वाक्य में प्रयोग हुआ है। हिंदी में इन दोनों शब्दों के लिए अपराध शब्द प्रचलित है। यहाँ भेद करने के लिए offence के लिए जुर्म और crime के लिए अपराध शब्द का प्रयोग किया गया है।

1. पुरानी जर्मन विधि भाषा में कुछ अंश तो बोट (bot) होता है और वह पीड़ित पक्ष को मिलता है, कुछ अंश वाइट (wite) होता है और वह समुदाय को इसलिए मिलता है कि उनकी शांति-अंग हुई है।
2. प्लेटो का तर्क पूरी तरह से मेरी समझ में नहीं आया है। जहाँ तक मैं समझ सका हूँ, वह तर्क इस प्रकार है : (1) अनजाने में की गई क्षति अपराध नहीं होती क्योंकि अपराध अपराधी की अपराध-वृत्ति पर निर्भर होता है (862 B) और इस तरह की क्षति में वह नहीं पाई जाती ; (2) जान-बूझकर की गई क्षति अपराध हो सकती है और उस समय तो वह निश्चय ही अपराध होती है जब अपराध की प्रवृत्ति मौजूद हो। पर अपराध अपने आप में सदा अनैच्छिक होता है ; और इसलिए इसका निष्कर्ष यह है कि जान-बूझकर की गई जिस क्षति में अपराध की प्रवृत्ति होती है, वह अनैच्छिक अपराध होता है। दोषक बात कही जाए, तो इसमें अतविरोध है—या कम से कम विरोधाभास तो है ही।

अगर हम दूसरे छोर से यानी क्षति की धारणा के बजाए अपराध की धारणा से आरंभ करें, तो शायद तर्कश्रृंखला को अधिक स्पष्टता से प्रस्तुत किया जा सकता है। अपराध सदा अनैच्छिक होता है। इसलिए सभी जुर्मों को अपराध कहना और कुछ को ऐच्छिक तथा कुछ को अनैच्छिक मानना गलत है। सही प्रक्रिया यह है कि (1) अपराध—जो सदा अनैच्छिक होता है, और क्षति में—जो जान-बूझकर भी हो सकती है और अनजाने में भी, भेद किया जाए,

इस तर्क के आधार पर हमें दो निष्कर्षों की उम्मीद रखनी चाहिए : एक, प्रतिकर की कितनी मात्रा वसूल की जानी है—इस प्रश्न को लेकर जान-बूझकर की गई क्षति और अनजाने में की गई क्षति में कुछ भेद हो सकता है¹,—और दो, अपराध के परस्वरूप क्षति हो या न हो, अपराध के बदले में दंड मंदा मिलेगा । पर प्लेटो ने इनमें से कोई भी निष्कर्ष नहीं निकाला है² । प्लेटो को अपने सिद्धांतों के आख्यान की ही चिंता है, उनका विकास करने की नहीं । इन सिद्धांतों का सार यह है कि जिस विधि का संबंध बहिरंग कर्म अथवा क्षति में हो, उसमें और जिस विधि का संबंध अंतरंग स्वभाव या अपराध से हो, उसमें कुछ भेद है और ऐच्छिक तथा अनैच्छिक का भेद पूर्ववर्तों धोर में ही हो सकता है । इस तरह के सिद्धांत व्यवहार में नहीं चल सकते, प्लेटो ने उन्हें व्यवहार में लागू भी नहीं किया है । राज्य अंतरंग स्वभाव पर विचार नहीं कर सकता क्योंकि इस तरह के स्वभाव पर न तो विचार ही हो सकता है और न उसका मूल्यांकन ही संभव है । राज्य का संबंध सामूहिक लोगों और सामूहिक कार्यों से होता है और जब इस पैमाने पर कार्य हो, तब वह परिमाणात्मक ही हो सकता है, गुणात्मक नहीं ; उसका संबंध मूर्त और बहिरंग चीजों से ही हो सकता है, प्रेरक हेतु और बारीकियों से नहीं । अनैतिक कार्यों का दंड अंतरंग ही दे सकती है, राज्य तो अवैध कार्यों का ही दंड दे सकता है । सब पूछा जाए तो पांच हजार नागरिकों का राज्य जिसमें अधिकारी प्रत्येक नागरिक को जानते रहे हों ऐसे-ऐसे वाम अपने हाथ में ले सकता या जिनके लिए हमारे युग का महान् राज्य कभी प्रयत्न भी नहीं कर सकता । अगर हम यह याद न रखें कि प्लेटो का राज्य छोटे समाज के अनुरूप है, तो हम उसके दृष्टिकोण के साथ न्याय नहीं कर सकते । पर अगर, इस तरह का राज्य भी प्लेटो का बताया हुआ काम अपने हाथ में लेगा,

और (2) अनजाने में की गई मानव-हत्या जैसा कार्य अपराध के वर्ग में नहीं क्षति के वर्ग में रखा जाए । तब फिर जान-बूझकर की गई मानव-हत्या और सिर्फ वही, अपराध के वर्ग में जाएगी पर यहाँ भी मानव-हत्या का कृत्य जान-बूझकर किया गया हो सकता है, पर अपराध स्वयं अनैच्छिक होता है ।

1. इस भेद का आधार यह होगा कि प्रतिकर का जो अंश “अपराध की सजा के लिए होता है,” वह अनजाने में की गई क्षति की अपेक्षा जान-बूझकर की गई क्षति के लिए अधिक होना चाहिए ।
2. सब पूछा जाए तो प्लेटो का कथन है कि, अगर हम हिंसा के सहित और खुले आम किए गए कार्यों को गुप्त और कपटपूर्ण कार्यों से भिन्न मानें, तो बाद के कार्यों से संबंध विधि कठोर होनी चाहिए (864 C); पर यह एक नया भेद है जो जान-बूझकर की गई और अनजाने में की गई क्षति के भेद से मेल नहीं खाता । जहाँ तक पुस्तक में उल्लिखित दूसरे निष्कर्ष का संबंध है, प्लेटो ने स्वीकार किया है कि सिद्धांततः हत्या करने का आशय अपराध है और अगर उसका लक्ष्य पूरा हो, तब भी उसे हत्या के अपराध जैसा ही दंड मिलना चाहिए (877 A) । पर, व्यवहार में, घटना जिस तरह घटित होती है, वह उस पर उसी तरह से विचार करता है और प्राणदंड की जगह कुछ हल्के दंड की व्यवस्था करता है ।

तो धर्म-मंकट में पड़ जाएगा । उमरी दो स्थितियाँ हो सकती हैं—या तो वह अत्यधिक दान-दान करने लग जाए और कठोर बन जाए या वह व्यापक दृष्टि रखने के कारण सबके प्रति दया भाव अपनाने के आदर्श पर चैन कर सारे काम के प्रेरक हेतुओं और सब लोगों के चरित्रों के बारे में अनुकूल दृष्टि रखने लगे और उमरी बेदी पर विधि और व्यवस्था की भेंट चढ़ा दे ।

आदर्शवादी आशा ही कर सकता है और प्लेटो को भी आशा थी कि विधि के जिन शुद्ध विधान की आलोचनाएँ चाहिए और अनुप्रयोग यत्रवन् होंगे हैं—कभी बहुत उदार और कभी बहुत कठोर—उनकी सीमाएँ साथ कर लोग समझ की दुनिया में अपने पाँव रखेंगे जिनमें कभी धोखा नहीं होता । शायद, उसे विश्वास था कि वह जिस तरह के सामर्थ्य को सत्कार देना चाहता था, वे शासक ऐसे काम कर सकते हैं जिन्हें गांधारण सरकारें नहीं कर सकती या करने की कोशिश नहीं करती और “जो लोग योग्यता निर्णायक हों,” उनके लिए विधियाँ बनाने-बनाते वह नई और उच्चतर रीतियों से विधियों का निर्माण कर सकता है (876 D) । पर, अगर उसने यह किया भी, तो मिकें सरनरी तौर पर ; और जब उनमें फौजदारी के मामलों पर विधियों का निर्माण आरम्भ किया, तब उसने अपने मित्राताओं को कार्यरूप में परिणत करने का प्रयत्न नहीं किया । अपने इस मित्रात के बावजूद कि सारे अपराध अनैच्छिक होने हैं और ऐच्छिक तथा अनैच्छिक का भेद शक्तियों के क्षेत्र में ही लागू हो सकता है, प्लेटो ने मानव-वध (homicide) से संबंधित एक विधि का मुताब दिया है जो अपराध की साधारण धारणा और जान-बूझकर किए गए तथा अनजाने में किए गए अपराधों के साधारण भेद पर आधारित है (865 A—874 C) । एक अनैच्छिक मानव-वध होता है जिसके लिए शास्त्रोक्त शुद्धि की आवश्यकता पड़ती है । एक मानव-वध वासना के प्रभाव में हो सकता है । यह दो तरह का होता है—पहले से अचितित और पूर्व-चितित । अगर वह पहले से अचितित हो, तो अनैच्छिक मानव-वध के समान होता है और उसे हल्का दंड दिया जा सकता है ; पर अगर वह पहले से चितित हो तो ऐच्छिक मानव-वध के समान होता है और तब हमारे को अधिक कठोरता से दंड दिया जाना चाहिए और अंत में ऐच्छिक मानव-वध होता है जो हत्या करने के उद्देश्य से किया जाता है और जिसके लिए प्राणदंड मिलना चाहिए¹ । सब पूछा जाए तो प्लेटो ने उन सिद्धांतों का विरोध तो किया है जिन पर साधारण विधि आधारित होती है,

1. इस वाक्यांश में ऐच्छिक कार्य का अपराध के साथ संबंध स्थापित किया गया है (869 E), अतः इससे पहले तर्क का संकट हो जाता है । यह ध्यान देने योग्य है कि जो ऐच्छिक मानव-वध पहले से विद्वेष (malice aforethought) के फल-स्वरूप किया गया हो, प्लेटो ने उसके उपचार के लिए (प्राणदंड के अलावा) कोई अवकाश नहीं छोड़ा । प्राणदंड के संबंध में उसने सामान्य यूनानी विधि स्वीकार की है । सामान्य मानव-वध के बारे में उसका विवेचन, अंग्रेजी विधि के अंतर्गत किए गए इस विषय के विवेचन से, भिन्न नहीं है । अंग्रेजी विधि में मानव-वध के दो भेद माने गए हैं तर्कसंगत या माफी योग्य मानव-वध (justifiable or excusable homicide) (भेद के लिए लॉर्ड ऑफ इंग्लैंड, IX, 586—7 देखिए) ;

पर उसने पालन साधारण विधि के सिद्धांतों का ही किया है : इसलिए, लगता है कि अपराध के स्वरूप तथा ऐच्छिक और अनैच्छिक के भेद की सारी चर्चा विषयांतर मान है और सो भी ऐसा विषयांतर जिसकी लॉज के मुख्य प्रतिपाद्य से कोई सगति नहीं। सच पूछा जाए तो वस्तु-स्थिति बाफ़ी हृद तक यही है। लगता है मानो प्लेटो न्याय-शास्त्र के साधारण नियमों का पालन करते हुए भी दर्शन के सम्मान की रक्षा करने के लिए उत्सुक है। न्याय-शास्त्र में ऐच्छिक अपराध की जो धारणा है, प्लेटो के दर्शन में उसके लिए कोई स्थान नहीं ; और इसीलिए उसने ऐच्छिक अपराध की धारणा के विरुद्ध दार्शनिक विरोध प्रकट किया है। अपना विरोध प्रकट कर लेने के बाद वह फिर न्याय-शास्त्र की ओर लौट गया है और उसने न्याय-शास्त्र की धारणाओं को स्वीकार कर के उनकी नए और अधिक व्यवस्थित ढंग से व्याख्या की है। पाठक को चेतावनी मिल जाती है कि वैधिका योजना मूल सिद्धांतों की कसौटी पर सो खरी नहीं उतरती पर उसे ऐसी व्यवस्था के रूप में स्वीकार किया जा सकता है, जो कुछ विशेष स्थितियों और विशेष शक्तों के सदर्थों में ठीक हो। सच पूछा जाए तो यह योजना विधि तो अब भी है किंतु उसमें दिव्यत्व का पुट नहीं है। वह साधारण राज्य की जीवन-योजना है, पर वह आदर्श समाज में पाई जाने वाली जीवन-योजना नहीं हो सकती¹।

इसलिए अंत में, प्लेटो न्याय की उसी धारणा पर लौट आया है जिसके अनुसार किसी भी न्यायालय का न्यायाधीश चलता है। वह अपराध को ऐच्छिक दुष्टत्व मानने के लिए प्रस्तुत होता है : वह दुष्टत्व की प्रेरणाओं और चित्तवृत्ति

(2) सदीप मानव-वध (culpable homicide)। सदीप मानव-वध की दो मुख्य श्रेणियाँ हैं। (1) नरहत्या या अवैध मानव-वध जिसे पहले के किसी विद्वप के बिना किया गया हो। इसमें कोई व्यक्ति जान-बूझकर या अनजाने किसी दूसरे व्यक्ति की मार डालता है। जान-बूझकर वह आयेस में कुछ उत्तेजनाओं के बशीभूत होकर हत्या करता है। अनजाने में वह कोई ऐसा काम करते-करते जिससे दूसरों को क्षति पहुँचने की सम्भावना न हो, हत्या कर बैठता है। (2) ससक्त्व किया गया खून जो पहले के विद्वप के फलस्वरूप किया गया हो, अवैध मानव-वध होता है।

1. लॉज के सवध में रिटर की टीका के पृ० 280—1 से तुलना कीजिए। प्लेटो लॉज में प्रायः आदर्श और व्यवहार के दो धरातलों पर उनमें कोई सामंजस्य और सन्तुलन ढँढा, बिना हा विचारण करता रहा है और यहाँ भी उसकी यही स्थिति है। 858 A में यह बात स्पष्ट हो गई है। "हम विधि निर्माण करने की कोई जहरत नहीं है, पर चूँकि इस समय हम सभी प्रकार की शासन-प्रणालियों पर सामान्य विचार कर रहे हैं ; इसलिए हम दोनों ही शासन-प्रणालियों पर समान रूप से विचार कर सकते हैं— सर्वश्रेष्ठ सम्भव शासन प्रणाली पर और आवश्यक न्यूनतम शासन-प्रणाली पर। इसके साथ ही हम उन दोनों को कार्यान्वित करने के उपायों का भी अध्ययन कर सकते हैं"। पर, सर्वश्रेष्ठ सम्भव तथा आवश्यक न्यूनतम में सदा स्पष्ट भेद नहीं होता। प्लेटो के विधि सवधी विवेचन में, उसके राज्य के सविधान और शासन-सवधी विवेचन की भाँति ही, दोनों एक दूसरे से अभिन्न हो गए हैं।

के विवेचन का आग्रह नहीं करता। उसके बिना ही वह मंतव्य और उसकी सहवर्ती परिस्थितियों की जाँच-पड़ताल के लिए प्रस्तुत होता है। अपराध को ऐच्छिक मानने की धारणा समाप्त होने का एक सहज परिणाम यह हो सकता है कि दंड का वह दृष्टिकोण भी समाप्त हो जाए जो इस धारणा से संबद्ध होता है। पर प्लेटो की यह आस्था बराबर बनी रही है कि दंड के द्वारा सुधार हो सकता है; और जब उसने अपराध के बारे में इस तरह विचार किया है मानो वह जान-बूझकर किया गया दुष्कृत्य हो, तब भी वह दंड को निरंतर दुष्कृती के सुधार-मस्कार की प्रक्रिया समझता रहा है। उसकी दृष्टि में अपराध समाज-व्यवस्था का उल्लंघन-मात्र नहीं है जिसे रोकने के लिए समाज बाध्य होता है; वह अपराधी की एक तरह की नैतिक विकृति है, बल्कि उसमें भी कुछ अधिक है, जिनका समाज या तो उपचार करेगा या महार। उसका विश्वास है कि दंड प्रतिकारी नहीं होता; वह यह मान लेगा कि उसका काम निवारण करना होता है : उसका आग्रह यह है कि वह सुधार करता है। प्लेटो ने प्रोटैगोरस और गॉर्जियास में बहुत पहले जो विचार व्यक्त किया था, वही नवें खंड में फिर से व्यक्त किया गया है और प्रायः उन्हीं शब्दों में। दंड अतीत में किए गए किसी कार्य का प्रतिकार नहीं होता क्योंकि जो हो चुका है, उसे अनहुआ नहीं किया जा सकता : वह भविष्य की साक्षिद्वारा दिया जाता है और दिया भी इसलिए जाना है कि जिस व्यक्ति को दंड दिया जाए, वह ; और जो उसे दंड पाते हुए देखें, वे दोनों या तो अपराध से बिल्कुल घृणा करने लग जाएं या कम से कम अपनी बेइंगी रफ़्तार में बहुत-बहुत कमी कर दें (934 A - B)¹। यहाँ दंड के एक साथ दो उद्देश्य माने गए हैं—स्वयं अपराधी का सुधार और दूसरों को अपराध करने से रोकना। इनमें सुधार पहला उद्देश्य है और अपराध का निवारण गौण तथा आनुपमिक उद्देश्य। तर्क में अपराध को एक रोग माना गया है और चिकित्सा की कला से लिए गए अनेक रूपों का प्रयोग किया गया है तथा अगर प्लेटो ने समुजल बटलर की तरह आध्यात्मिक सोचन के लिए चिकित्सकों की सृष्टि नहीं की है, (इस उपचार को आजकल विकलांग विद्या या orthopaedy कहते हैं), तो उसने दंड को मुख्य रूप से चिकित्सा के क्षेत्र में अवश्य ले लिया है। तथापि, हमें यह न सोच लेना चाहिए कि प्लेटो के चिकित्सा-विषयक रूपक उन आधुनिक अपराध-शास्त्रियों की भाषा के अनुरूप हैं जो अपराध को एक प्रकार की शरीर-व्याधि मानते हैं। प्लेटो ने जिस व्याधि की चर्चा की है, वह सदा आत्मा

-
1. 'उचित दंड अतीत में किए गए किसी कार्य का प्रतिकार नहीं होता (जो हो चुका है, उसे अनहुआ नहीं किया जा सकता) : वह भविष्य के प्रति निर्दिष्ट होता है; और उसका प्रयोजन स्वयं अपराधी को और उन लोगों को, जिन्होंने उसे दंड भोगते देखा है, भविष्य में दुष्कृत्य से विरत करना होता है' (प्रोटैगोरस, 324 A - B)। 'जब कभी अच्छी तरह से दंड दिया जाता है, तब दंड पाने वाला व्यक्ति या तो ज्यादा अच्छा व्यक्ति हो जाता है और उससे साम उठता है या वह दूसरे व्यक्तियों के लिए उदाहरण बन जाता है जिससे वे उसकी यानना देखकर डर जाएं और अपने आचरण में सुधार कर लें' (गॉर्जियास, 525 B)।

की व्याधि है और उसने इस व्याधि के बारे में ऐसा कभी नहीं समझा है कि वह शरीर-रचना अथवा स्वायु-तंत्र के दोषों से जन्मती हो¹। फिर भी, अपराध के क्षेत्र में चिकित्सा-शास्त्र के रूपको के प्रयोग पर आपत्ति की जा सकती है और यह आपत्ति उस समय भी हो सकती है जब उनका प्रयोग उभी अर्थ में हो जिसमें प्लेटो ने किया है। अपराध रोग नहीं है; वह स्वतंत्र और उत्तरदायी कर्त्ता द्वारा समाज-विरोधी इच्छा का आग्रह है², इस कर्त्ता के प्रति समाज का व्यवहार ऐसा होना चाहिए मानो कर्त्ता का कर्म और उस कर्म के परिणाम ये दोनों साभिप्राय हों। और उसकी ज़िम्मेदारी पर समाज में प्रतिक्रिया होनी चाहिए—तभी वह अपनी और अपनी आधारभूत जीवन-योजना की रक्षा कर सकता है। नैतिक दार्शनिक अपराध को नैतिक रोग मान सकता है पर समाज को, निश्चित नियमों के अनुसार जीवन-यापन करने वाले लोगों के संगठित समुदाय को तो यह मान लेना होगा कि अपराध उन नियमों का जान-बूझकर और अपनी ज़िम्मेदारी को पूरी तरह समझने हुए, किया गया उल्लंघन है। समाज को अपनी और अपनी जीवन-योजना की रक्षा करनी होगी और इस रक्षा का—या दूसरे शब्दों में दंड का—मुख्य उद्देश्य यह होगा कि इस योजना का उल्लंघन न होने पाए। रोगी होने पर चिकित्सा का सहारा लेने से ज्यादा अच्छा यह है कि पहले से ही रोग की रोक-थाम कर ली जाए, पर रोक-थाम भी चिकित्सा का रूप ले सकती है और निवारक दंड से दंडित व्यक्ति का सुधार भी संभव है भले ही यह सुधार आनुवंशिक रूप से ही हो। औरों को समाज-अधिकारी के उल्लंघन से विरत करने के प्रयत्न का मतलब है स्वयं अपराधी को उसमें विरत करना और इस तरह, और इस हद तक, दंड के द्वारा अपराधी का सुधार हो जाता है। पर अपराध की रोक-थाम में दंड की जो भूमिका होती है, उसमें इस तरह के सुधार का महत्त्व गौण है³। किंतु, प्लेटो ने यह क्रम पलट दिया

1. ऊपर पृ० 541 पा० टि० 1 देखिए।

2. अगर कर्त्ता आजाद न हो, तो वहाँ केवल पागलपन होना है, अपराध नहीं। अपराध को एक तरह का रोग मानने की धारणा में खतरा यह है कि इसमें अपराध और पागलपन का भेद मिटाने की प्रवृत्ति होती है। जब तक अपराधी के बारे में यह प्रमाण-पत्र न दे दिया जाए कि वह पागलपन की शरीर-व्याधि से पीड़ित है, तब तक उसे अधिकार होता है कि उसके साथ प्रकृतिस्व व्यक्ति जैसा व्यवहार हो और समाज का भी कर्त्तव्य होता है कि वह उसके साथ प्रकृतिस्व व्यक्ति जैसा व्यवहार करे। यह सब है कि प्लेटो ने अपराध और पागलपन को एक नहीं माना, लेकिन जब वह उसे ऐच्छिक मानता है, तब वह एक ऐसी भाषा का प्रयोग करने लगता है मानो अपराध एक तरह का स्वत्व हो।

3. टी० एच० ग्रीन, प्रिंसिपल्स ऑफ पॉलिटिकल ऑन्सिलेशन, 204 § (193 से तुलना कीजिए): “राज्य अधिकारी का पोषक होता है। इस रूप में (और इसी रूप में वह दंड देता है) उसका इस बात से कोई संबंध नहीं होता कि अपराधी का कितना नैतिक अवपन्न हुआ है। दंड देते समय मुख्य उद्देश्य यह नहीं होता कि दंड का दंडित व्यक्ति पर क्या असर पड़ेगा, बल्कि यह होता है कि उसका दूसरो पर क्या असर पड़ेगा?”

है। उनमें दंड का मुख्य कार्य अपराधी का उपचार करना और सुधार करना माना है और उम्मीद सम्मति में अपराध की रोक-थाम करना तो दंड का एक महवर्ती और मौलिक कार्य है। फिर भी प्लेटो अपराधियों को जिन तरह के दंड देना चाहता है, उनमें किसी तरह की नरमी नहीं है। ऊपर कहा गया था कि जो राज्य प्लेटो के सिद्धान्तों के अनुसार आचरण करेगा, उसमें अपराधियों के प्रति दृष्टि कठोरता और निर्भयता होगी जो अममय हो या उसमें पापी के प्रति दृष्टि दया होगी जिसे व्यावहारिक रूप न दिया जा सके। हमने ऊपर यह भी कहा था कि प्लेटो का यह दृढ़ मत था कि अपराध की ओर वही लोग प्रवृत्त होते हैं जो साम्प्रद में दुष्ट होते हैं। इसलिए हम आशा कर सकते हैं और हमें यह दौखिता भी है कि सॉक्रैट्स में उसने पहले विचार का अनुसरण किया है। प्लेटो ने जिस गुप्तचरों (espionage) को स्वीकार किया है उसके बारे में थोड़ा-बहुत पहले ही कहा जा चुका है, और सॉक्रैट्स के पन्थनों मंडों की एक विशेषता यह है कि उसमें विभिन्न अपराधों के लिए कठोर दंडों की व्यवस्था की गई है। जिन अपराधों के लिए प्राणदंड दिया जा सकता है, उनमें मूर्खी शामिल है बराबर लकी होनी चली गई है। नवें मंड में इस मूर्खी में घमंड-स्यानों का अग्रमान, गुटबंदी और देशद्रोह शामिल हैं; दसवें मंड में इसमें धार्मिक अविश्वास के रूप आ गए हैं; ग्यारहवें मंड में उन वनवासी को भी इस मूर्खी में ले लिया गया है जो अकेले अपने को भी बुरा सिद्ध करते हैं; बारहवें मंड में इनमें एक के बाद एक करके अनेक अपराधों को शामिल किया गया है—राजकीय संपत्ति की चोरी¹, दंडनार्थकों का दुर्व्यवहार, निर्वासितों को आश्रय देना, रिक्खनशोरी और ग्यायालयों के निर्णयों की अवमानना। जगह-जगह मृत्यु के उपचार की व्यवस्था की गई है; और वही जिन अपराधों के लिए प्राणदंड की व्यवस्था की गई है, उनमें में कुछ ऐसे हैं जिनके लिए एथेंस की विधि में भी प्राणदंड दिया जाता था²। फिर भी, ऐसे अनेकों अपराध हैं जिन्हें अकेले प्लेटो ने ही अपनी इस कठोर मूर्खी में शामिल किया है।

1. सॉक्रैट्स, 941 में तुलना कीजिए। पहले के एक अवतरण (857 A—B) में प्लेटो ने निर्धारित किया था कि अगर कोई व्यक्ति राजकीय संपत्ति की चोरी करेगा, तो उसे उस संपत्ति के दुगुने मूल्य का घन राज्य को लौटाना पड़ेगा।

2. जॉवेट, सॉक्रैट्स की प्रस्तावना, CCXXVII—CCXXIX से तुलना कीजिए।

(ख) धर्म और धार्मिक उत्पीड़न

हम अभी कह आए हैं कि प्लेटो ने जिन अपराधों के लिए प्राणदंड की व्यवस्था की है, उनमें से एक धार्मिक अविश्वास का अपराध भी है। स्रोत में जिस धार्मिक विधि का निरूपण हुआ है,¹ वह समूचे सवाद के सबसे अधिक उल्लेखनीय तत्त्वों में से एक है और पूर्ववर्ती सवादों के स्वर तथा स्वरूप में सबसे ज्यादा दूर जा पड़ता है। प्लेटो की अंतिम रचना में जीवन-संघर्ष का कुछ रहस्यात्मक मुद्दा है। ज्यों-ज्यों उसके चरण "जीवन-निर्जीव के अंधकार" की ओर बढ़ते गए, त्यो-त्यो उसे मनुष्य की लक्ष्मता, ईश्वर की महत्ता तथा अद्वैत धर्म की परम आवश्यकता का अधिकाधिक अनुभव होता गया।

"हम जो बीर, बलिष्ठ और बुद्धिमान हैं, हम जो यौवन-प्रभात में पच तत्वों की भी ललकार चुके हैं"; अतः हम "देवताओं के हाथों में खिलौने हैं और अगर सचमुच विचार किया जाए, तो यही हमारा सर्वश्रेष्ठ स्वरूप है" (804 C : 644 E)। "इसलिए, ज्यों-ज्यों हमारे चरण नीरव देश की ओर बढ़ें; ज्यों-ज्यों हम प्रेम के द्वारा, आज्ञा के द्वारा और धर्म के परात्पर उपहार के द्वारा यह अनुभव करें कि हम जितना अपने आपको समझते हैं, उससे कहीं महत्तर हैं—तो बस यही पर्याप्त है।"

-
- 1 प्लेटो ने व्यवहार-विधि की जो रूपरेखा दी है, मैंने यहाँ उसका विवरण देने का कोई प्रयत्न नहीं किया है। प्लेटो ने व्यवहार-विधि के संपूर्ण क्षेत्र पर विचार किया है। कुछ तो आरंभिक सड़ों में और कुछ ग्यारहवें सड़ में। आरंभिक सड़ों में तो उसने पहले बताई हुई पद्धति के अनुसार विवाह और संपत्ति का विनियमन किया है और ग्यारहवें सड़ में वाणिज्य-विधि (915—20 : पीछे अध्याय 14—ग से तुलना कीजिए), सविदा-विधि (920—1), उत्तराधिकार-विधि (922 A—928 C) और सामान्य परिवार-विधि (928—32 D) का विवेचन किया है। स्रोत की न्याय-संस्थाओं के सबंध में अध्याय 15—स देखिए।

हमारे लिए मारी चीजों का मानदंड ईश्वर होना चाहिए,—हम ग़ुद नहीं (जैसा कि प्रोटोगोरम ने कहा था; 716 C) । हमें ईश्वर में विश्वास रखना चाहिए; अपनी ग़ुद चिन्तन-शक्ति में नहीं । इन माध्य भावना में प्लेटो भौतिकवादी की ओर मुड़ा है जो ममार की ध्याय्य पदार्थ के, पदार्थ की अंतरंग गति के, और गति के त्रिन आवश्यक नियमों के अनुसार पदार्थ संचालित होना है, उनके आधार पर बरना है (889 B—890 C) । इस दृष्टिकोण के अनुसार ममार का आरम्भ तत्त्वों में दृष्टा था और प्रत्येक तत्त्व अंतरंग शक्ति से संपन्न था और प्रकृति तथा मयोंग में इन तत्त्वों के मयों और मयोजनों की परिस्थितियों के फलस्वरूप चद्र और गुरु की, पीछे और पनुओं की, तथा जिन समूहों चक्राचर से हम परिचित हैं, उमें जन्म दिया । इन मयोजनों में एक तत्त्व हावी हो जाता था तथा दूसरे तत्त्व उसकी प्रभुता स्वीकार कर लेते थे । ममार का निर्माण न तो किसी ईश्वर ने किया न मन या बला ने । देवताओं का अस्तित्व नहीं है । मन गौण तरव है । बला बाद का आविष्कार है । बला बाद में प्रकृति या मयोंग से पैदा हुई । बला नश्वर है, नश्वर मानव की सृष्टि है । मानव की सोमार्थ उसकी भी गीमार्थ है और वह भी प्रकृत्या अनित्य है । वह प्रकृति, उसकी मजमाओं और प्रक्रियाओं की, अनुकृति मात्र है । इनमें से कुछ अनुकृतियों केवल पीछे के लिए होती हैं—जैसे मगीन और चित्रकला ; कुछ अनुकृतियों का गभीर उद्देश्य होता है जैसा कि पशु-पालन का, जिसमें प्रकृति की पुनरुत्पादन-प्रक्रिया का अनुकरण होता है और इन प्रक्रिया में प्रकृति के साथ सहयोग भी । राजनीति-बला बाद वाली श्रेणी में आती है । उसमें प्रकृति का अनुकरण होता है और उसके साथ सहयोग भी, पर पशुपालन की तुलना में कम । उसका अनुकरण बड़ा अपूर्ण रहता है । उसके काम में प्रकृति का कोई सहयोग नहीं होता । वह जिन नियमों का निर्माण करती है, वे पूर्ण रूप से कृत्रिम होते हैं और कूटी धारणाओं पर आधारित । प्रकृति का एक नियम यह है कि जब स्वाभित्व के लिए संघर्ष होता है, तब मजबूत स्वामी बन बैठता है । भौतिक जगत् की तरह मानव-जगत् में भी हर इकाई को अपनी अंतरंग शक्ति का प्रदर्शन करना चाहिए । “मैं उसी की होती हूँ, जिसके पास लाठी हो” ; प्रकृति के अनुसार रहने का अर्थ है दूसरों के ऊपर प्रभुता का आरोप, विधितः दूसरों की अधीनता में रहना नहीं । ये सच्ची धारणाएँ हैं ; इन धारणाओं पर आधारित विधि ही सच्ची विधि होती है : जिस राजनीति-बला में प्रकृति-जगत् का अनुकरण हो, वही सच्ची राजनीति-बला होती है । स्थिति यह है कि लोग विधियों की रचना करते समय एक-दूसरे के साथ जो विभिन्न करार करते हैं, उनके अनुसार ही विभिन्न राज्यों की अलग-अलग विधियाँ होती हैं । प्रकृति की कोई एकलप विधि होने के बजाए विभिन्न विधियाँ होने से अव्यवस्था फैली हुई है । प्रकृति में और प्रकृति का अनुकरण करने वाली कला में सामंजस्य होने के बजाए एक सार्द है और जो चीज प्रकृति से असम्मानजनक नहीं है, लोग विधि द्वारा उसे असम्मान-जनक बना देने हैं^१ ।

अस्तु, प्लेटो के अनुसार समार की भौतिकवादी धारणा जिसमें न मन का अस्तित्व स्वीकार किया जाता है और न ईश्वर का ; अपने अनुरूप ही राजनीति की भौतिकवादी धारणा को जन्म देती है । इस तरह की झूठी तत्त्व-धीमासा के कारण ही सच्ची तत्त्व-धीमासा जरूरी हो जाती है । “अगर इस तरह के तर्कों का व्यापक रूप से प्रचार न हुआ होता, तो फिर देवताओं के अस्तित्व का प्रतिपादन करने वाले तर्कों की जरूरत न पड़ती ।” (891 B) । अब जो स्थिति है, उसमें उनके अस्तित्व का प्रतिपादन होना चाहिए और प्लेटो ने यह प्रतिपादन करने का प्रयास किया है । सच्चा बुद्धिवादी मानव-जाति को सदा जो मदेश देगा, वही प्लेटो देता है कि सश्रमे पहले मन है और सबसे अंत में पदार्थ । सूत्र बुद्धिवादी मनोहीन पदार्थ से आरंभ करता है और फिर कला के नाम पर मन को ले आता है । मन का समावेश यह हम रूप में करता है कि मन पदार्थ की उद्भावना होते हुए भी उसका सक्रिय अनुकर्ता, यहाँ तक कि उसका, विकर्ता भी है । ऐसा करके वह समार का क्रम बिस्तुल उलट देता है । साद्वत्त मन के अर्थ में मन सबसे पहले है ; यह पदार्थ का नियंत्रक (प्लेटो के शब्दों में मप्रेरक) है ; उसकी उद्भावना नहीं ; और जिस तरह ईश्वर का साद्वत्त मन सृष्टि का संचालन करता है, उसी तरह मन उसके एक-एक भाग का संचालन करता है, और “सारी चीजें देवमय होती हैं” । अगर यह स्थिति है, तो प्रकृति और कला के बीच का विरोध नष्ट हो जाना चाहिए क्योंकि मन ही प्रकृति को स्पर्श देता है और मन ही कला को । “विधि और समूची कला का अस्तित्व प्रकृति के ऊपर निर्भर है या वह प्रकृति से किसी तरह कम नहीं है, क्योंकि वे मन की उद्भावनाएँ हैं” (890 D) । प्रकृति का अस्तित्व जिमी मनोहीन सत्ता के नियमों के रूप में नहीं है और न कला मानव द्वारा उन मत्ता के नियमों की अनुकृति या बिहृति है । प्रकृति ऐसी सत्ता है जो मन द्वारा नियंत्रित और संचालित होती है और कला यदि सृष्टि है तो वह ऐसी सृष्टि है जो मन द्वारा नियंत्रित और संचालित होती है ।

“ऐसा कोई साधन नहीं जो प्रकृति में सुधार करता हो । प्रकृति तो स्वयं उन साधन का निर्माण करती है । यही बात कला की है जिसके बारे में आप कहते हैं कि वह प्रकृति में उत्कर्ष लाती है जबकि सच्चाई यह है कि इस कला की भी जन्मी प्रकृति ही है । यह ऐसी कला है जो प्रकृति में सुधार करती है, बल्कि उसे बदलती है पर कला स्वयं प्रकृति रूप है” ।

तथापि, भौतिकवाद का दार्शनिक युक्ति द्वारा ही शोचन नहीं होना चाहिए ; उससे विधि तथा राजनीति की समुचित धारणाएँ विकृत हो जाती हैं । अतः उसका राज्य की शक्ति द्वारा भी शोचन होना चाहिए । राज्य को चाहिए कि वह चरम तत्त्वों के बारे में सच्चे विश्वास की, या दूसरे शब्दों में राजकीय धर्म की, परीक्षा निर्धारित कर दे और जो लोग उसे न मानें, उन्हें धंड (या यातना) दे । लॉक ने निरूपित धर्म-यथ प्राकृतिक धर्म का पथ है और उसका यह मूल सिद्धांत कि एक ऐसे दिव्य मानस का अस्तित्व है जिसका सृष्टि पर नियंत्रण हो, मनुष्यों के अध्ययन से प्रमाणित होता है । प्लेटो ने इस पंथ का प्रचार हिब्रू पैगंबरों जैसे

उत्साह के साथ किया है और कभी-कभी तो उन्हीं जैसी भाषा तक का प्रयोग किया है ; और उनके पंथ के तीन मुख्य सिद्धांत वे ही हैं जो ईसाह और एंजली के हैं । पहला सिद्धांत ईश्वर के अस्तित्व का सिद्धांत है (893 A—899 D) । गति का जन्म मन से होता है और नश्वरों की पूर्ण गतियों का जन्म पूर्ण मन में ही होता मगता है । प्लेटो की भाषा से कभी तो एनेस्वरवाद (monotheism) के स्वर पूटे हैं और कभी बहुदेववाद (polytheism) के : कभी तो वह ईश्वर की चर्चा करता है और कभी देवताओं की ; पर उसका मूल विश्वास एक ऐसे मन में है जो मूर्खता का अधिष्ठाता और निपटा है, जते ही वह यह मानने के लिए तैयार हो जाता है कि सूर्य, चंद्र और तारे, वर्षे, मान और ऋतुएँ इन सबके भी अपने-अपने प्रेरक मन और अपने अलग देवता हैं । दूसरा सिद्धांत ईश्वर की सार्वभौम अनुशासना का है (899 D—905 C) । वह न तो अपनी नेता है, न सीता है : छोटी-बड़ी सभी चीजों पर उसका शासन है । समार एक अराजक योजना है जिसकी रचना उसके संप्रेरक और शासक ने कुछ इस तरह से की है कि सब मिल-जुल कर धर्म की सिद्धि के लिए प्रयत्न कर सकें । हम सबका अपना-अपना स्थान है जो स्वयं राजा ने नियत किया है और संपूर्ण की योजना में हम सब को अपनी-अपनी भूमिका निभानी होती है । उसकी शान पर नजर रहती है और उसकी स्थिति कुछ इसी तरह की है कि—

“राम झरोखे घँटि के,

सबको मुजरा खेय ।

जैसी जाकी चाकरी,

तैसी ताऊ देय” ॥

उसकी शान के दृष्टि से कोई नहीं मचता, उसके न्याय से किसी का निस्तार नहीं । अपने नियत स्थान पर रहकर उसकी इच्छा पूरी करने से मुख ही मुख मिलता है और उसकी इच्छा के विरुद्ध अपना स्थान छोड़ देने से अंत में दुःख ही दुःख मिलता है¹ । प्लेटो के पथ का अंतिम सिद्धांत है ईश्वर का अडिग न्याय और जिस नियम के अनुसार वह आचरण करता है उसका अटल पालन (905 C—907 A)² । समार जिस योजना के अनुसार संचालित हो रहा है, वह उस योजना का कभी रंच-मात्र भी उल्लंघन नहीं करेगा । किसी भी तरह की अनुनय-विनय उसे न्याय-पथ से विचलित नहीं कर सकती : कोई भी त्याग और बलिदान पापी को उसके दंड से नहीं बचा सकता ।

1. इस तर्कमृंखला (903 B—905 C) के सबसे उदात्त अवतरण का कुछ अंश हम पहले ही उद्धृत कर चुके हैं । इस अवतरण में यूनान के धर्म-चिंतन की सर्वोच्च अभिव्यक्ति हुई है और उसका जूडिया के चिंतन से बिलक्षण साम्य है (पीछे अध्याय 11—छ देखिए) ।
2. ईश्वर सदा नियम का पालन करता है—इस विचार का सेंट आगस्टाइन पर और सेंट आगस्टाइन के माध्यम से विभिन्न जैसे उन विचारकों पर प्रभाव पड़ा जिन्होंने आगस्टाइन की परंपरा का अनुसरण किया था ।

प्लेटो का विश्वास है कि सच्चा राज्य इस तरह के धार्मिक विश्वास की बुनियाद पर और इस प्रकार के धर्म-सिद्धांतों को स्वीकार करके ही, जीवित रह सकता है। अगर, इस तरह का विश्वास न हो और अगर अनीश्वरवाद (agnosticism) के सिद्धांतों को खुली छूट मिल जाए, तो राज्य में अराजकता फैल जाए, मात्स्य-न्याय की तूती धोलने लगे और एक ऐसी प्राकृतिक अवस्था का आविर्भाव हो जाए जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपनी प्राकृतिक शक्तियों के अनुरूप अधिकारों का दावा करने लगे। इस संबंध में सोड का तर्क रेपलेक्दांस ऑन द क्रॉव रेवोल्यूशन में दिए गए वर्क के तर्क से मिलता है। प्लेटो वर्क के इस विचार से सहमत हो सकता था कि धर्म-भावना ने "प्रजातंत्र की ओर उसके सारे पदाधिकारियों की प्रतिष्ठा की। यह प्रतिष्ठा इसलिए भी गई कि जो लोग मानव के ज्ञासन्-कार्य में लगे हैं और जो अपनी इस भूमिका में ईश्वर के प्रतिरूप होते हैं, उनके मन में अपने कार्य और पदम के संबंध में ऊँचे तथा उचित विचार होने चाहिए। यह प्रतिष्ठा इसलिए भी उल्टी है कि इसका स्वतंत्र नागरिकों के ऊपर स्वस्थ प्रभाव पड़ सके"।

वर्क का तर्क मासीसी जाति के विरुद्ध था। उसका विचार था कि फ्रांस में राजनीतिक अराजकता का चर्च के विनाश और धार्मिक विश्वास के पतन के साथ चोली-दामन का संबंध रहा था। प्लेटो का तर्क एपेनी लोकतंत्र के विरुद्ध था और उसका विचार था कि (अध्याय 13—अ) वहाँ राजनीतिक जीवन में मौलिकवाद और धार्मिक क्षेत्र में वास्तविकता के फलस्वरूप ही अहम्भग्यता (egoism) और उच्छृंखलता की भावना पैदा हो गई थी। वर्क ने राज्य द्वारा चर्च की प्रतिष्ठा का प्रतिपादन किया। प्लेटो चर्च से परिचित न था; उसने राज्य के तत्त्वावधान में पथ की प्रतिष्ठा की पैरवी की। इसका अर्थ था नास्तिकता की विधि के उल्लंघन का पर्याय बना देना, और जहाँ वर्क ने प्रतिष्ठित चर्च का विरोध करने वाले व्यक्तियों के ऊपर कुछ नियोग्यताएँ आरोपित करने की बात कही है, वहाँ प्लेटो धार्मिक उपवीडन के लिए प्रस्तुत हो गया है।

प्लेटो ने जिस उल्टीडन की पैरवी की है, उसकी तीन मुख्य दिशाएँ हैं। ईमानदार नास्तिकों को जो समझ की कमी के कारण नास्तिक होते हैं, पर जो अन्यथा अच्छे व्यक्ति और नागरिक होते हैं, पाँच वर्ष तक उस सुधार-सदन में बंदी बना कर रखा जाएगा जो नैश परिपद् के सभा-स्थल के निकट ही स्थित है। यहाँ परिपद् के सदस्य उनसे मिलना करेंगे और "उनके सुधार तथा उनकी आत्मा की भुक्ति के लिए उन्हें अनन्तकाल त्रिप्त करेंगे" (909 A)। पाँच वर्ष बीतने पर उन्हें मुक्त कर दिया जाएगा, और अगर उनका सुधार हो गया, तब तो वे जाति से रहेंगे पर अगर उनका सुधार नहीं हुआ और उन्हें फिर नास्तिक पाया गया, तो उन्हें प्राणदंड दे दिया जाएगा¹। वेईमान नास्तिकों को जिनका न केवल

1. इसी के कट्टर सोशल के डिवा रिक्लीजन सिविल नामक अंतिम अध्याय में एक समानांतर उदाहरण दिया जा सकता है। इसी प्लेटो की तरह किसी धर्म-ग्रन्थ की स्थापना करना नहीं चाहता, पर वह समुदाय के हाथों से यह निर्धारित करने की शक्ति जरूर दे देना चाहता है कि नागरिकों

राजकीय धर्म में अविश्वास होता है, बल्कि जो व्यक्तिगत स्वार्थ-साधन के लिए निस्तार मंत्रों और जादू-टोनों के प्रयोग द्वारा व्यक्तियों, परिवारों तथा नगरों का नाश करते हैं, देश के बीचों-बीच किसी निजंन और जगलो स्थान के निकट एकांत बंदीगृह में, सहस्राने के भीतर आजीवन कारावास में रखा जाएगा, और जब वे मर जाएंगे तब उनके शवों को सीमान्त के बाहर फेंक दिया जाएगा। अतः में, प्लेटो ने वैयक्तिक धर्मों के विरुद्ध विधि बनाई है। उसने अविश्वास का ही निषेध नहीं किया, वैयक्तिक विश्वास का भी निषेध किया है। वह यही नहीं चाहता कि सब लोग सार्वजनिक उपासना में समान रीति से भाग लें, उसने उन उपासना-गृहों का भी निषेध किया है जिनमें किसी तरह की कोई वैयक्तिक उपासना की जाती है। उपासना-स्थलों की स्थापना और संप्रदायों का प्रवर्तन करना कठिन और नायुक्त काम होता है जिसके लिए विवेक की जरूरत होती है और इस तरह का काम किसी ऐसे नागरिक को संधविश्वास की मनोदशा में, उतावलेपन में नहीं करना चाहिए। प्लेटो ने वैयक्तिक उपासना-गृहों का और पूजा-अर्चना का जो प्रतिषेध किया है उसका एक और कारण है। उपासना-गृहों की स्थापना जहाँ कुछ ऐसे भोले-भाले लोग कर लेते हैं जो राजकीय धर्म को स्वीकार करने के साथ-साथ वैयक्तिक धर्म-साधना के मार्ग पर भी बढ़ना चाहते हैं, वहाँ उनकी स्थापना निम्न श्रेणी के ऐसे नास्तिकों द्वारा भी की जा सकती है जो वैयक्तिक धर्म के आवरण में अपने अविश्वास को छिपाने का प्रयत्न करते हैं। उनका धमन दोनों ही कारणों से पकूरी हो जाती है; भोले-भाले लोगों को, जल्द ही तो, दंड देकर भी इस बात के लिए विवश किया जाना चाहिए कि वे सार्वजनिक उपासना-गृहों में ही जाएँ; अगर कोई नास्तिक ऐसी धर्म-प्रकाशन करे जिसमें उसका हृदय न हो, तो उसे प्राणदंड मिलना चाहिए¹।

के लिए किन धर्म-सिद्धांतों का पासन करना श्रेयस्कर है। इन सिद्धांतों में धर्म की रुढ़ियाँ न होंगी, सामाजिकता की वे भावनाएँ होंगी जिनके बिना लोग अच्छे नागरिक नहीं बन सकते। जो लोग अविश्वास करेंगे, उन्हें दंड दिया जाएगा, इस आधार पर नहीं कि वे अपवित्र हैं, बल्कि इस आधार पर कि वे असामाजिक हैं। अगर कोई व्यक्ति इन सिद्धांतों को सार्वजनिक रूप से स्वीकार कर ले और फिर इस तरह का आचरण करे, मानो उसका उनमें विश्वास न हो तो उसे प्राणदंड मिलेगा। उसने सबसे बड़ा अपराध किया है—उसने विधियों के सामने झूठ बोला है।

1. लगता है कि यहाँ प्लेटो सामान्य यूनानी विचारों से हट रहा है। हम देख चुके हैं (पृ० 11—12) की यूनानी के लिए अपवित्रता का अर्थ था—जिन देवताओं की उपासना राज्य करता हो उनकी उपासना का निषेध। इसलिए यूनानी राज्य सामान्य रूप से नगर देवताओं की औपचारिक उपासना पर जोर दिया करते करते थे (अगर समाज के देवताओं की नियमित रूप से उपासना न होती, तो उसे नुकसान पहुँच सकता था)। पर निश्चित है कि इन राज्यों में व्यक्तियों को यह आजादी दे दी गई थी कि वे अपने वैयक्तिक धर्म-मंस्कार संपन्न कर सकते हैं और राज्य के देवताओं के अलावा अन्य देवताओं की उपासना भी।

कुछ दृष्टियों से प्लेटो की धार्मिक उत्पीड़न की पैरवी हमें मध्य युग के रोमी चर्च की याद दिला देती है। पर, दोनों में एक मूल अंतर है। प्लेटो ने जिस उत्पीड़न की पैरवी की है, वह धर्म-निरपेक्ष है। उसका कारण है राजकीय धर्म में अधिश्वास : यह राज्य की शान्तिर बिया जाता है। मध्ययुगीन चर्च का उत्पीड़न उसकी लौकिक शक्ति की प्रतिष्ठा के लिए था। इस उत्पीड़न की व्यवस्था चर्च के न्यायालय करते थे। इसका उद्देश्य सारे मसीही धर्मावलम्बियों ने उस सामान्य समाज की पवित्रता की रक्षा करना था जिसका विस्तार राज्यों और उनकी सीमाओं के परे भी था। इससे भी सच्चा दृष्टांत सायद एलिजाबेथ के धार्मिक उत्पीड़न में पाया जा सकता है। प्लेटो की तरह उसकी भी आदर्शोक्ति थी—लोक-कल्याण। प्लेटो का विश्वास था कि जो राज्य समान धार्मिक विश्वास के सूत्र में नहीं बंधा, उसमें प्राकृतिक अवस्था और मात्स्य न्याय की स्थिति पैदा हो जाती है ; इसी तरह एलिजाबेथ का यकीन था कि अगर इंग्लैंड एकरूप धार्मिक संस्कार के सूत्र में न बंधा होगा तो यह निश्चय ही संप्रदायों के गृह-युद्ध से जर्जरित हो जाएगा। अगर प्लेटो का विचार था कि जिस राज्य में नास्तिकता को सहन किया जाएगा, उस राज्य को ईश्वर कभी फलने-फूलने नहीं देगा (910 B) ; तो उसकी भी कुछ इसी तरह की धारणा थी या कमसे कम वह कुछ इसी तरह की बात किया करती थी। प्लेटो ने धार्मिक असहिष्णुता की यथो पैरवी की—इन धारणाओं से प्रश्न का कुछ समाधान हो सकता है पर क्या इन आधारों पर उसे क्षम्य माना जा सकता है ? कुछ लोगो ने सफाई पेश की है कि प्लेटो के राज्य के शासक, जो विज्ञान तथा खगोल-विज्ञान का अध्ययन करके सच्चे विश्वास तक पहुँचे थे, दूसरों के उस विचार-स्वातन्त्र्य का गला नहीं घोटेंगे जिसका उन्होंने स्वयं उपभोग किया है¹। फिर भी, जब प्लेटो ने खगोल-विज्ञान के अध्ययन के पक्ष में निम्नलिखित विचार प्रकट किए, तब क्या उसने अपनी असंगति का और साथ ही अपने सर्वश्रेष्ठ आलोचकों के प्रति असंगत होने का परिचय नहीं दिया है ?

“कहते हैं हमें परमेश्वर और सृष्टि के बारे में जिज्ञासा नहीं करनी चाहिए और न मूल प्रश्नों की छानबीन में ज्यादा परेशान होना चाहिए .. क्योंकि ये चीजें धर्म के प्रतिभूल होती हैं ; पर सच बात इससे बिल्कुल उल्टी है .. और अगर कोई व्यक्ति किसी विद्या को अच्छा और सच्चा, समाज के लिए उपयोगी और ईश्वर के लिए आनंदकारी समझता है, तो वह उसका आख्यान किए बिना नहीं रह सकता” (821 A—B)।

सच पूछा जाए तो यह प्लेटो के पक्ष में कोई अच्छी दलील नहीं है कि उसने उत्पीड़न का इसलिए समर्थन किया कि उसका उत्पीड़क की बुद्धिमत्ता में विश्वास था और न हम यह दुहाई देकर ही लॉक की शिक्षा को उचित ठहरा सकते हैं कि उसका लेखक अपने आदर्श समाज के शासकों को जो शक्तियाँ देने के लिए तैयार था, वह साधारण राज्यों के शासकों को कभी न देता। मूल प्रश्न यो

का त्यों है—क्या किसी मानव को धार्मिक विश्वास के क्षेत्रों में दूसरों पर बलप्रयोग की शक्ति दी जा सकती है ? अगर, दम प्रश्न का उत्तर हाँ में दिया भी जा सके, तो एक और प्रश्न उठ खड़ा होता है—क्या प्लेटो के मत की भाँति मानव-बुद्धि पर आधारित किसी मन के बारे में यह दावा किया जा सकता है कि उससे कभी गलती नहीं होती और उसे अधिकार है कि वह उत्पीड़न के द्वारा अपनी सच्चाई को प्रमाणित करे ? मध्ययुगीन चर्चें इस तरह का दावा करना उचित समझना था क्योंकि उसका विश्वास था कि उसका मत और उस मन की व्याख्या देवी प्रेरणा से अनुप्राणित है ।



लॉज का शिक्षा-सिद्धांत

- (क) शिक्षा-सिद्धांत का प्रावधान
- (ख) शिक्षा पर राज्य का नियंत्रण
- (ग) लॉज में प्रारंभिक शिक्षा का विधान
- (घ) लॉज में माध्यमिक शिक्षा का विधान

नोट—अरिस्टाटल पर लॉज का श्रृण

लॉज का शिक्षा-सिद्धांत

(क) शिक्षा-सिद्धांत का प्रावकथन

विधि का पालन करने-कराने के लिए अंतिम साधन के रूप में दंड की जरूरत पड़ती है और प्लेटो के मत से वह पीढ़ा के उपचार द्वारा मन पर असर डालता है। इस उपचार के द्वारा वह उन उद्दाम सुर्खों का प्रतिहार और निराकरण करता है जिनसे अपराध करने की प्रेरणा मिलती है। इस तरह हम देख चुके हैं कि दंड एक अर्थ में शिक्षा है ; पर वह अस्वस्थ मन की शिक्षा है। वह समय-समय पर आघातों के द्वारा ही कार्य करता है ; उसका असर मन के घुरे तत्त्वों पर ही पड़ता है ; उसमें कष्ट-भोग अनिवार्य होता है और इस प्रकार वह अभावात्मक रूप से ही कार्य करता है। सच्ची शिक्षा निरंतर चलती है, उसमें प्रकृत मन का और उस मन के प्रत्येक तत्त्व का प्रशिक्षण होता है ; वह गुल-दुल दोनों को प्रशिक्षण देती हुई भावनात्मक रूप से कार्य करती है। सब पूछा जाए, तो एक आंशिक शिक्षा भी होती है। यह तकनीकी शिक्षा होती है जिसके द्वारा तरुण व्यक्तियों को उन विशिष्ट कलाओं और शिल्पों में उत्कर्ष प्राप्त करने का प्रशिक्षण दिया जाता है (643 B—C)—जिनकी वे बाद में साधना करते हैं, पर सच्ची शिक्षा सिर्फ एक है—नागरिकता की सामान्य कला में तरुणों को दी जाने वाली सामान्य शिक्षा। यही लक्ष्य है नागरिकता का उत्कर्ष, इसका उद्देश्य है मन में पूर्ण नागरिकता की इच्छा और प्रेम की प्रतिष्ठा : इसकी सिद्धि है वह नागरिक जो न्यायानुसार शासन करना और शासित होना जानता है (643 E)। विधियों में इस तरह के नागरिक उत्कर्ष का आदर्श निहित रहता है। वे ऐसे नियमों के रूप में होती हैं जिनके द्वारा दंडनायक शासन करते हैं और प्रजा आशापालन। इसलिए शिक्षा का उद्देश्य यह है कि वह लोगों में शुरु से ही विधियों के संस्कार जगाए (659 E) ; और उसकी पद्धति यह है कि उनकी मनोवृत्तियों को इस तरह ढाले और उनके स्वभाव का इस तरह निर्माण करे कि वे सहज स्वभाव से वही चीज चाहें जिसका विधि आदेश देती हो और उस चीज को सहज अरुचि के साथ ठुकरा दें जिसका विधि प्रतिषेध करती हो (653 B—C)। इस तरह स्वभाव दोनों रीतिवृत्तियों से बन सकता है—प्रत्यक्ष रीति से भी और परोक्ष रीति से भी। अगर तरुणों को

वास्तविक विधि का सम्मान करने तथा उसके सारे नियमों का पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने की सीख दी जाए, तो वह प्रत्यक्ष रीति से पाया जा सकता है (811 B)। अगर तदर्थों को विधि की अंतरंग भावना और स्वर से अनुप्राणित कर दिया जाए और उन्हें मन की ऐसी वृत्ति अजित करने की शिक्षा दी जाए जिसके कारण हम सदा ही विधि के अनुसार कार्य करते रहते हैं, तो इस तरह का स्वभाव वरोध रीति से बन सकता है (यही एकमात्र पक्का राज्या और सच्ची शिक्षा है)।

विधि स्थिर रहती है, अतः शिक्षा का तत्त्व तथा क्रम भी उसके समान ही स्थिर रहना चाहिए। प्लेटो का आदर्श मिस्र है¹। बहुत समय पहले, ठीक 10,000 साल पहले, मिस्रियों ने समझ लिया था कि संगीत और शिक्षा की जिन प्रणालियों को तत्काल जन अपने स्वतः और स्वभाव में रचा-पचा लें, उन्हें एक उचित प्रतिमान द्वारा स्थिर कर देना चाहिए; और एक बार प्रणालियों के स्थिर कर दिए जाने पर युग-युगो तक उनका कड़ाई से पालन होता रहा है (653 D-E)। प्लेटो मिस्र का नियम अपनाकर यह नियम, स्थिर हो, जब बच्चे अनादि काल से प्रचलित अपने जब खेल, तथा खेलों के अन्तर्गत, उन्हीं पहलें किया" गाते-गाते खेलते हो तब न तो एक गीत के शब्दों में, "जैसा" न उन नियमों में जिनका राज्य को उत्तरदायकता है राज्य में कोई परिवर्तन होना और न ही विधियों के पालन के पीछे सबसे बड़ा पालन करना चाहिए (797 A-B)। सन्तानों को यह सिखाया जाना चाहिए कि किसी भी व्यक्ति को यह बताना न चाहिए कि वह जो कुछ भी करता है, वह उससे भिन्न रूप में न करना चाहिए कि खेल जिस रूप में आज दिखाई देते हैं, वे उससे भिन्न रूप में भी कर सकते हैं; और अगर कभी खेलों में परिवर्तन हो गया, तो उसे स्थिरता के इस प्रसार समुद्र में भी हलचल पकड़ लेनी चाहिए और नए खेलों की व्यवस्था नहीं पीढ़ी परिवर्तन बंध की होने पर विधियों में भी उसी तरह परिवर्तन कर देनी जिस तरह पहले खेलों में किए गए होंगे (798 B-C)। जिस तरह मिस्र में नृत्य और संगीत धार्मिक संस्कार थे, उसी तरह उन्हें यूनान में भी धार्मिक संस्कारों का रूप दे देना चाहिए; जो लोग उनमें किसी तरह का परिवर्तन सुझाएँ, उन्हें इनमें भाग नहीं लेने देना चाहिए और अगर वे फिर भी अपनी चिन्त पर अड़े रहें, तो उन पर घर्ष-विरोध का आरोप लगाकर उनके विरुद्ध कानूनी कार्यवाही करनी चाहिए (799 A-B)। यह मनोवृत्ति कलात्मक स्वतन्त्रता के अनुकूल नहीं है और प्लेटो ने रिपब्लिक की तरह साहित्य में भी कला के परीक्षकों के विचारों को डाल दो है। प्लेटो ने साहित्य-सर्जना के नियम बनाए हैं और उससे प्रकार निर्धारित किए हैं। कोई भी कवि ऐसे गीतों

1. प्लेटो की रचनाओं विशेषकर परतोलों रचनाओं में मिस्र के प्रति बराबर निर्देश मिलते हैं और उनसे सकेत मिलता है कि उसकी मिस्र-यात्रा के विषय में अनुश्रुति आशय सच्ची है। उसने मिस्रियों के गणित-अध्ययन की सराहना की है—उनकी तुलना में यूनानी गूजर जैसे प्राणी हैं। उसने मिस्र के प्राचीन इतिहास-पुराण का गुणगान किया है—“तुम यूनानी सदा बच्चे ही हो। कोई भी यूनानी बयोवृद्ध नहीं है” (टिमाएस, 22 B)। इसके साथ ही उसने स्वीकार किया है कि “मिस्र में बुरी चीजें भी हैं” (साल, 654 B)।

की रचना नहीं कर सकता जो राज्य द्वारा मान्य विधि तथा ग्याथ, सौंदर्य और श्रेय के विचारों के प्रतिबुद्ध हों, और न कोई कवि अपनी रचना को उस समय तक प्रकाशित ही कर सकता है जब तक कि उसे सबद ग्यायाधीशों और विधि-मर्यादों ने देय न लिया हो और उनका अनुमोदन न कर लिया हो (801 C-D)¹। मंगीत और नृत्य का भी इसी तरह में विनियमन होगा; पचास वर्ष से अधिक आयु के ग्यायाधीश अतीत के सर्वश्रेष्ठ नमूने चुनेंगे। वे कवियों और मंगीतकारों की मलाह से सबते हैं, पर उनका सर्वोच्च वर्तव्य विधिवर्ता की दृष्टाओं की ध्याय्य करना और उन्हें कार्यान्वित करना है (802 B-C)। नाटक जोड़ित रह जाता है, पर होत स्थिति में। "गभीर चीजों को हास्यास्पद चीजों से अलग करके नहीं समझा जा सकता" और इसलिए मुखांत नाटकों की अनुमति दी जा सकती है, पर दो बातों पर। एक तो यह कि नाट्य-प्रदर्शन का काम प्रीत दामों और अजनबी लोगों में लिया जाए (816 D-E) और दूसरे नागरिकों को उसके श्रेय का लक्ष्य कभी न बनाया जाए (935 E)²। दुखान नाटकों के प्रति प्लेटो का व्यवहार और भी बंदो है। किसी भी दुखान नाटक का प्रदर्शन उस समय तक नहीं किया जा सकता जब तक कि उसे दंडनायकों के सामने प्रस्तुत न किया जाए और जब तक उनकी सम्मति में उनकी शिक्षा विधियों की शिक्षा के समान या उसमें भी ब्यादा अच्छी न हो (817 D)। इन विनियमों में प्लेटो ने "दुराराध्य और सैद्धांतिक शासन-प्रणाली" का समर्थन करने की उसी प्रवृत्ति का परिचय दिया है जिसका परिचय राजनीति के साहित्यिक विचारक तत्र से अब तक अकमर देते आए हैं³। प्लेटो में सिद्धान्त की दृष्टि से जाने की जो प्रवृत्ति पाई जाती है, उसका सबसे आश्चर्यजनक सक्षण यह है कि जिस क्षेत्र को हम सहज रूप से प्लेटो का क्षेत्र समझते हैं, उसी क्षेत्र में वह सबसे अधिक निर्भर है। प्लेटो अपने संबध में

1. (829 C-D) में प्लेटो ने एक और नियमन का संकेत दिया है। उसका सुझाव है कि यशस्वी व्यक्तियों पर गीतों की रचना उन्हीं व्यक्तियों को करनी चाहिए (1) जिनकी आयु पचास वर्ष से अधिक हो; और (2) जिन्होंने स्वयं भी अच्छे और नेक काम किए हों (जैसे बेलिगटन के ड्यूक के निधन पर टेनीसन का गीत)। पर, अगर महान् ड्यूक के निधन पर पामस्टेन गीत लिखने बैठ जाए, तो वह टेनीसन के गीत की तुलना में हेय काव्य तो हांगा ही, उसमें नैतिक शक्ति भी कम होगी। परंतु प्लेटो यह भूल गया है, और स्वयं कवि होने के नाते यह भूल कर सकता है, कि कवि सहानुभूतिपूर्ण कल्पना की प्रतिभा से संपन्न होता है।
2. जो हास्य कवि या व्यंग्यकार नागरिक का मजाक उड़ाता है उसे निर्वासन का दंड मिलता है। इस नियम के अनुसार अरिस्टोफेन्स का एथेंस से निर्वासन हो सकता था (तथापि, प्लेटो ने निर्वासन के विकल्प के रूप में तीन मिनाए के जुमाने की अनुमति दी है। इससे अरिस्टोफेन्स मिलायी बन जाता)।
3. साहित्यकार की सिद्धांतप्रियता के गुण से संपन्न प्लेटो ने सामाजिक और कलात्मक जीवन में व्यवस्था का सौंदर्य तथा विनियमन का सम्मोहन भरने का प्रयत्न किया है। फिर भी, साहित्यकार सदा अपना नियमन नहीं करते और दूसरों के द्वारा अपना नियमन तो उन्हें विल्कुल भी अभीष्ट नहीं होता।

इस तरह का अवश्य अस्वीकार कर देता है। वह साहित्यकार नहीं है, विधिकर्ता है, और जिस तरह उसने रिपब्लिक के दसवें सठ में विधिकर्ता को होमर से ऊँचा माना है, उसी तरह उसने लॉब में विधिकर्ता तथा दंडनायक को संगीतकार तथा कवि से ऊँचा स्थान दिया है। विधि की न्याय-निष्ठा के प्रति उसका उत्साह उसकी कला के ऊपर—जिसके बारे में वह अर्घत था—हावी हो गया है। प्लेटो ने कवि-धर्म त्याग कर विधिकर्ता का धर्म ग्रहण कर लिया था, अतः वह कवियों के प्रति निर्मम था।

ऊपर जो कुछ कहा गया है, उससे जाहिर है कि जहाँ तक प्लेटो के राज्य के तत्त्वों की शिक्षा का—कम से कम संगीत की शिक्षा का—संबंध है, उसने उनका शिक्षा-नम बड़ा नीरस रखा है। प्लेटो स्थिरता के लिए उत्सुक है और वह तत्त्वों के मार्ग से ऐसी हर चीज हटा देना चाहता है जो उन्हें भड़काए या बिगाड़े; पर उस पर यह आरोप लगाना अनुचित नहीं है कि अपनी इस उत्कंठा में वह उपक्रम के सोते सुखा डालता है और शक्ति-स्वातंत्र्य का गला घोट देता है और ये दोनों ऐसी चीजें हैं जिनकी किसी भी शिक्षा-प्रणाली को उपेक्षा नहीं करनी चाहिए बल्कि जिन्हें उचित दिया देनी चाहिए। इसका उतना महत्त्व नहीं कि हमें किन-किन चीजों की शिक्षा मिलती है; बल्कि महत्त्व इस बात का है कि शिक्षा की प्रक्रिया में हम किस तरह की मानसिक शक्ति का विकास करते हैं और नई रीतियों, नए लेखकों तथा नए संगीत के प्रति युवकों का उत्साह अंततः विकासशील मन का उदात्त उत्साह होता है। हम जो ग्रीक या बूढ़े हैं, यह जानते हैं कि "प्राचीन कविताओं में ऐसी अनेक कविताएँ होती हैं जो पुरानी होने पर भी अच्छी हों" (802 A); पर हर व्यक्ति को श्रम की स्वयं तलाश करनी चाहिए और हर युवक अपने आप ही अपनी विशिष्ट खोज करना चाहेगा। जीवन में स्थिरता होनी चाहिए, किंतु इसके साथ ही उसमें विकास भी होना चाहिए और उसमें विकास तभी हो सकता है जबकि वह पुराने साथ तोड़कर नए साथे गड़े। कला समाज-सेवा का साधन हो सकती है, किंतु अगर वह समाज-सेवा की बंधी-बंधाई धाराओं में प्रवाहित हुई, तो वह कला न रहेगी। नृत्य, गान और संगीत, कविता, नाटक और कला—ये सब बाधित जलधाराएँ नहीं, उन्मुक्त जलधाराएँ हैं जो पर्वतों के आचल से फूट कर दह निकलती हैं और बहते-बहते अपनी राह बनाती जाती हैं। यह सच है कि किसी मडली विशेष की अपनी विनाशितापूर्ण और विजातीय बला हो सकती है परंतु अगर वह बला दुरी है, तो जनसाधारण की शक्ति—जिसमें प्लेटो का विश्वास नहीं था और जिसकी जगह उसने राज्य के विनियमों को रखने की कोशिश की—उसे मार डालेगी और उसे मरने के लिए छोड़ा जा सकता है।

(ख) शिक्षा पर राज्य का नियंत्रण

प्लेटो ने निर्णय किया और उसका निर्णय राजकीय विनियमन के पक्ष में हुआ। उसके अनेक विनियमों से आज की पीढ़ी के लोगों की सहज असहमति है¹, फिर भी उसका सामान्य शिक्षा-सिद्धांत न केवल अपने समय के व्यवहार से काफी आगे बढ़ा हुआ है, बल्कि कुछ दृष्टियों से वह हमारे युग के व्यवहार से भी आगे ही टहरता है। आजकल के राज्यों की अपेक्षा प्लेटो ने अपने राज्य में शिक्षा को उच्चतर स्थिति और शिक्षा-मंत्री को उच्चतर पद दिया है। उसके राज्य में शिक्षा-मंत्री की आयु पचास वर्ष होगी, वह विवाहित होगा, उसके बच्चे होंगे और वह सारे दंडनायकों के निर्वाचक-मंडल द्वारा विधि-भरसकों में से चुना जाएगा। हम देख ही चुके हैं कि शिक्षा-मंत्री का पद सबसे बड़ा पद होगा और वह राज्य का 'प्रधान मंत्री' होगा। इसके दो कारण हैं। पहला कारण तो यह है कि बच्चे उसके नियंत्रण में रहते हैं, और "यदि प्रकृति में किसी चीज का आरंभ शुभ हो और वह अपने स्वाभाविक उत्कर्ष की दिशा में सही ढंग से चले, तो इसका उसकी उचित परिणति पर सबसे अधिक प्रभाव पड़ता है" (765 E)। दूसरा कारण यह है कि उसका शिक्षा पर नियंत्रण रहता है, और "अगर व्यक्ति समुचित शिक्षा तथा प्रखर प्रतिभा

1. एक पीढ़ी आसानी से दूसरी पीढ़ी की आलोचना करती है; और प्लेटो की पीढ़ी तो हमारी पीढ़ी से तेईस शताब्दी दूर है। हो सकता है इस शताब्दी के अंत में हमारे पौर समाजवादी गणराज्य में रहे और प्लेटो तथा सारे बीते युग के बारे में वे हमसे बहुत भिन्न ढंग से विचार करें। कुछ भी हो, हमें यह सदा स्मरण रखना चाहिए कि प्लेटो ने अपनी पीढ़ी के लिए लिखा था, हमारी पीढ़ी के लिए नहीं। आजकल का महान् राज्य, जहाँ हर चीज विशाल पैमाने पर होती है, अपने ही बोझ से यात्रिकता और एकरूपता की ओर प्रवृत्त होने लगता है। यूनान के छोटे-छोटे राज्य एक नवीनता-प्रेमी नागरिक या एक छोटी सी नई उद्भावना से झुबुध हो सकते थे। अरिस्टाटल की पॉलिटिक्स के पाँचवें खंड में इस तरह के अनेक उदाहरण दिए गए हैं। इसके अतिरिक्त, यूनानी राज्य उन अस्थिर-चित्त यूनानियों के घर थे, "जो सदा किसी न किसी नई चीज पर लट्ठ रहते थे"।

से संपन्न हो, तो वह समूचे प्राणि-जगत् में सबसे अधिक दिव्य और सम्पन्न बन जाता है, पर अगर उसका शिक्षण उचित रीति से या उपयुक्त रीति से नहीं होता, तो वह घरती के सारे प्राणियों में सबसे अधिक दुर्धर्म हो जाता है" (766 A)।

शिक्षा-मंत्री का कार्य है व्यायाम-शालाओं और विद्यालयों में प्रशासन तथा शिक्षा का संचालन करना, उपस्थिति का नियमन करना और इमारतों की देखभाल करना (764 D)। व्यायाधीन, या कहा जाए परीक्षक और निरीक्षक जिनका व्यायाम तथा संगीत दोनों में प्रतियोगिताओं पर नियंत्रण रहता है और जो पुरस्कार देते हैं, सीधे उसकी अधीनता में आते हैं। संगीत के दो परीक्षक होते हैं जिन्हें आम सभा में संगीत-भ्रमी व्यक्ति निर्वाचित करते हैं। इन लोगों को ज़ूमनि के दर से सभा में ऊपरन उपस्थित होना पड़ता है। संगीत-परीक्षकों के लिए संगीत का भी कुछ विशेष ज्ञान आवश्यक होता है। समझा जाता है कि व्यायाम के परीक्षक सभी लोग हो सकते हैं, अतः इसके तीन परीक्षकों को आम सभा द्वारा जिसमें पहले तीन वर्गों के सदस्य उपस्थित होने के लिए बाध्य होते हैं, दूसरे और तीसरे वर्गों के सदस्यों में से चुना जाता है (765 A—C)। इस प्रकार, जहाँ प्लेटो ने सही शिक्षा-मंत्री और सही परीक्षक तथा निरीक्षक पाने के सबंध में पर्याप्त विस्तार से विचार किया है, वहाँ उसने अध्यापकों को, ठेठ यूनानी अंश में, दो-चार शब्दों में ही चयन कर दिया है। वे आवासी विदेशी होंगे और उन्हें वेतन मिलेगा (804 C—D)। नागरिक से वैतनिक कार्य करने की उम्मीद नहीं की जा सकती। उसके लिए यह काम लज्जाजनक होगा और न उससे यही उम्मीद की जा सकती है कि वह प्रारम्भिक शिक्षा देने का कार्य करेगा क्योंकि प्रारम्भिक शिक्षा के बारे में आज अँग्रेजों की जो सामान्य विचारधारा है, सामान्य यूनानी दृष्टि में वह उससे भी तीखी ध्वनी की चीख मानी जाती थी—बदास कि उससे भीचे कोई श्रेणी हो सकती हो। एषेंस में विद्यालय के शिक्षक का पद शिल्पी के पद की अपेक्षा नीचा था¹; पर सम-सामयिक तथ्यों के आधार पर प्लेटो का दृष्टिकोण आसानी से समझा-समझाया भले ही जा सके, परन्तु वह प्लेटो के गौरव के अनुकूल बदापि नहीं। यूनानी शिक्षा-सिद्धांत की एक छुट्टि यह है कि इसमें शिक्षक का महत्त्व और कार्य विलुप्त नहीं समझा गया है। आधुनिक शिक्षा-सिद्धांत में चरित्र का विकास निर्धारित करने में वैयक्तिक अनुभावन (suggestion) की महत्ता स्वीकार की जाती है, शिक्षक का व्यक्तित्व जो उत्तर ढाल सकता है, उस पर जोर दिया जाता है और शिक्षक की स्थिति को उन्नत करने तथा उसके

1. प्रीमन ने स्कूल ऑफ हेलास् में पृ० 81 पर दो अवतरण उद्धृत किए हैं जिनमें से एक डी कोरोना (§315) से है और दूसरा लूसियन (मेनिप्पस बेल नेकि-योन, §17) से। पहले अवतरण में डिमास्थेनीज ने यह ताना कस कर आएस्चाइन्स का अपमान करने का प्रयत्न किया है - "तुमने पढ़ना और लिखना सिखाया : मैं विद्यालय गया था"। दूसरे अवतरण में लूसियन ने उन मिथुनों की चर्चा की है "जो दरिद्रता से विवश होकर या तो भ्रष्टालियाँ बनें या पढ़ने-लिखने की आरम्भिक शिक्षा देते हैं"।

प्रशिक्षण में गुधार करने की आवश्यकता मानी जाती है—यही मूलानी शिक्षा-पद्धति से उसका भेद है।

अगर शिक्षक के प्रति प्लेटो का व्यवहार यह मिट करता है कि वह अपने युग के पूर्वाग्रहों की सीमाओं से बंधा हुआ है, तो अन्य क्षेत्रों में वह सम-आमयिक पूर्वाग्रहों से ऊपर उठ गया है। एथेनी माता-पिता अपने बच्चों की विभिन्न विषयों के लिए विभिन्न शिक्षकों के पास भेजते थे; प्लेटो ने एक ऐसे विद्यालय की पैरवी की है जिसमें सभी विषय पढ़ाने के लिए अध्यापक हों (804 D)। इस प्रस्ताव के पक्ष में कहने के लिए उसके पास कुछ नहीं फिर भी यह प्रस्ताव बहुत महत्व का है। जिस विद्यालय में सभी विषयों की शिक्षा एक अध्यापक-मंडल से उम विद्यालय के शिक्षण में नए प्राणों का संचार होगा, पाठ्य-पर्याप्तों में अतिसंबंध स्थापित होगा, उनमें व्यवस्था आएगी और उसके सदस्य समान स्वर तथा परंपरा से प्रभावित होंगे। कहा गया है कि यहाँ प्लेटो ने मध्य युग के ग्रामर स्कूल की पहले से स्पर्शा प्रस्तुत कर दी है। हम इतना अपनी तरफ में जोड़ सकते हैं कि उसने बहुत दूर से आज के पब्लिक स्कूल की अविव्यवस्था कर दी है क्योंकि उसके विद्यालयों के माथ व्यायाम-शालाएँ और खेल के मैदान भी लगे हुए हैं। प्लेटो ने जिग एक नई बात का और सुझाव दिया है, उसका भी कम महत्व नहीं है। एथेनी माता-पिता को आजादी थी चाहे अपने बच्चों को स्कूल भेजें, चाहे न भेजें। प्लेटो ने गार्वंभीम अनिवार्य शिक्षा-व्यवस्था की पैरवी की है, “बच्चे जितने माता-पिता के होते हैं, उमने अधिक राज्य के” (804 E)। प्लेटो ने एक नई बात और कही है (और यह उमका सबसे प्रचंड गुधार है) : लड़कियों को लड़कों के समान ही शिक्षा मिलनी चाहिए। ऐंसेस में लड़कियों को घर की चहारदीवारी में रखा जाता था और उनकी शिक्षा का क्षेत्र भी यड़ा संकीर्ण होता था। प्लेटो उन्हें खुली हवा में लाना और राज्य के समान जीवन में भागीदार बनाना चाहता है। सब पूछा जाए तो प्लेटो ने सह-शिक्षा की पैरवी नहीं की; पर उसने इस बात की निश्चित रूप से पैरवी की है कि व्यायाम तथा संगीत में लड़के-लड़कियों को एक-सा प्रशिक्षण प्राप्त हो।

1. प्लेटो ने शिक्षक के लिए केवल एक चीज जरूरी ठहराई है—उसे सौजन्य में दिए गए उपदेश याद करने चाहिए और उनका अनुमोदन करना चाहिए (811 D)।
2. बर्लेट, ग्रीक फिलॉसॉफी, पृ० 311। प्लेटो का सुझाव है कि विद्यालयों और व्यायाम-शालाओं की तीन श्रेणियाँ तो नगर के बीचो-बीच हों (हम सोच सकते हैं कि वे एक दूसरे के समानांतर हों) तथा व्यायाम-शालाओं और खेलों के मैदानों की तीन श्रेणियाँ जिनमें घुड़सवारी और तोरंदाजी की जा सके, नगर के बाहर (804 B)।

(ग) लॉज में प्रारंभिक शिक्षा का विधान

लॉज में प्रारंभिक शिक्षा की जिस योजना का प्रस्ताव किया गया है, वह पालने से ही आरंभ हो जाती है। जब तक बच्चे तीन साल के न हो जाएँ, तब तक नर्सों को उन्हें अपनी बाहों में रखना चाहिए। अगर बच्चों को बहुत जल्दी अपने पैरों पर चलने के लिए विवश कर दिया गया, तो उनकी उठान सीधी नहीं होगी, और जब तक उन्हें चारों ओर घुमाया नहीं जाता और ऊपर-नीचे नहीं किया जाता—(मानो वे सदा 'कठिन स्थिति में हों'), तब तक न तो उनका शरीर पुष्ट होगा, न वे अपना भोजन पचा सकेंगे (789 D), न उनके स्वभाव में शांति आएगी और न वे डर के दोरों से छुटकारा पा सकेंगे। इस तरह के डर से छुटकारा तभी मिलता है जब शरीर को धीरे-धीरे हिलाया-डुलाया जाए (791 A)। खीलना-चिल्लाना और उछलना-बूदना धड़ते हुए बच्चे की निशानी है। यह खील-चिल्लाहट और उछल-बूद ही मात्रा और स्वर के प्रभाव से धीरे-धीरे गाने और नृत्य की दिशा में मोड़ी जानी चाहिए (664 E—665 A)। इसके साथ ही, पहले तीन सालों में बच्चों से न तो ज्यादा लाठ-झार किया जाना चाहिए और न उन्हें बहुत अधिक ताड़ना दी जानी चाहिए। सही स्थिति बीच की स्थिति है जिसमें न तो हर चीज बच्चे को खुश करने के लिए की जाए, न उसके साथ अनावश्यक सख्ती बर्ती जाए (792 C—D)। तीन साल के बाद इच्छा-शक्ति दिखाई पड़ने लगती है और बंड देना शुरू किया जा सकता है। खेल भी जरूरी होते हैं, किंतु इस आयु के बच्चों में मनोविनोद का सहज तरीका पाया जाता है और ये बच्चे जहाँ भी इकट्ठे होते हैं, अपने लिए कोई न कोई खेल निवाल ही लेते हैं (793 E—794 A)¹। नर्सों को चाहिए कि वे इस आयु के बच्चों को गाँव के मंदिरों में ले जाएँ; जब बच्चे खेलते हों, तब उन्हें अनुशासन में रखें; राजकीय निरीक्षिकाओं को चाहिए कि वे नर्सों को अनुशासन में

1. प्लेटो ने खेलों के नियमन के बारे में जो सुझाव दिया है, वह स्पष्ट रूप से जरा बड़ी उम्र के बच्चों के लिए है।

रखें और सामान्य रूप से विधि-निर्णयों का पालन कराएँ¹। छह वर्ष की उम्र में लड़के-लड़कियों को एक-दूसरे से अलग कर दिया जाता है : लड़के लड़कों के साथ मिले-जुलेंगे और लड़कियाँ लड़कियों के साथ (794 C)। अब अध्ययन आरम्भ होता है, पर सिर्फ शारीरिक व्यायाम के रूप में। लड़कों को पुडगवारी, तीरदाजी और गोफन चलाना सिखाया जाता है। यही नसरतें लड़कियों को सीखनी पड़ती हैं। प्लेटो ने इन नसरतों के, सामान्य रूप से व्यायाम के, सैनिक उद्देश्यों पर जोर दिया है। 'सेलो' को इस तरह नहीं खेलना है मानो वे ज्यादा अच्छे मिपाही और नागरिक बनाने के साधन हों²। यही कारण है कि लड़कियों को भी उतनी ही शिक्षा मिलनी चाहिए जितनी कि लड़कों को। प्लेटो के राज्य में महिलाएँ भी एक दिन पुरुषों के समान ही देश के लिए युद्ध करेंगी।

-
1. बच्चों के सामाजिक संपर्क की इस व्यवस्था के साथ किशोरों और किशोरियों के नियमित मिलन-स्थलों के बारे में प्लेटो के सुझाव (पीछे अध्याय 14—घ देखिए) की तुलना की जा सकती है। यह भी अपने ढंग से आधुनिक किडरगार्टन के समान है।
 2. अगर प्लेटो ने व्यायाम-शिक्षण के सैनिक प्रयोजन पर जोर दिया है, तो इस का कारण यह नहीं है कि वह सैन्यवादी है (पीछे अध्याय 13—ग से तुलना कीजिए); वह इस बात के लिए उत्सुक है कि व्यायाम में व्यायाम की खातिर ही अति न हो (जैसी कि यूनान में प्रवृत्ति थी), बल्कि उसका एक प्रयोजन हो और वह इस प्रयोजन द्वारा मर्यादित और नियंत्रित हो।

(घ) लॉज में माध्यमिक शिक्षा का विधान

द्वारिक व्यायाम और विराम का समय दस वर्ष की आयु तक रहता है। प्लेटो ने यह वही नहीं बताया कि इसके साथ संगीत की शिक्षा भी चलेगी या नहीं पर, यह मानना उचित होगा कि प्लेटो ने जिन अन्य व्यायामों का उल्लेख किया है, उनके साथ नाच-गान भी चलता रहेगा। दस वर्ष की आयु होने पर शिक्षा का वह सौपान आरम्भ हो जाता है जिसे शायद माध्यमिक शिक्षा-सौपान कहा जा सकता है¹। अब बच पर बच्चा नहीं बल्कि स्कूली लड़का आ गया है। यह लड़का सारे प्राणियों में सबसे अधिक बुद्धिमान होता है क्योंकि अव्यवस्थित और अस्थिर विचार का स्रोत होता है (जो अन्य प्राणियों के भीतर नहीं होता) और उसमें धूर्तता, सतर्कता तथा घुप्टता बूट-बूट कर भरी होती है (808 D)। उस पर बड़ी नियंत्रण रखने की आवश्यकता होती है। एक अध्यापक उसे स्कूल ले जाएगा और उसके आचरण पर निगरानी रखेगा; अध्यापकों और अध्ययन के द्वारा उसका जैसे ही सुधार-संस्कार होगा, जैसे स्वतंत्र व्यक्तियों का सुधार-संस्कार होता है; और प्लेटो ने प्रत्येक नागरिक को इस बात तक का अधिकार दिया है कि वह उसे (और उसके अध्यापक तथा शिक्षक तक को) उसी तरह ठीक करे "जिस तरह लोग दासों को ठीक करते हैं"। उसे पौ फटने तक उठकर स्कूल रहना हो जाना

1. पहली अवस्था, जो छह से दस वर्ष तक चलती है, प्रारम्भिक अवस्था कही जा सकती है और यह तीन से छह वर्ष तक की फिडरगार्टन अवस्था के बाद आती है। यद्यपि इस अवस्था को प्रारम्भिक अवस्था कहा जा सकता है, पर हमें याद रखना चाहिए कि इसमें पढ़ना, लिखना और हिसाब सीखना शामिल नहीं है। प्लेटो ने सदा व्यायाम-शिक्षण की अवधि हमसे बहुत अधिक रखी है। और यही बाद में अरिस्टाटल ने भी किया। इसी तरह हमें याद रखना है कि दस से सोलह वर्ष तक का माध्यमिक शिक्षा-सौपान बुद्धि दृष्टियों से हमारे प्रारम्भिक शिक्षा-सौपान के अनुरूप है। इसमें पढ़ना, लिखना और हिसाब सीखना तो शामिल है ही, ज्यामिति, बुद्धि खगोल विज्ञान और संगीत का भी समावेश है।

चाहिए (प्लेटो ने लिखा है कि हममें से अधिकांश लोग बहुत सोने हैं । संभवतः, प्लेटो के इस विचार का कारण यह रहा हो कि उसे अपने वृद्धाप में नींद कम जरूरी लगती होगी) । ज़िदगी थोड़ी-सी है और पूर्ण शिक्षा, यहाँ तक कि मतोपश्रनक शिक्षा भी, बहुत समय चाहती है । यह “सारे प्राणियों में सबसे अधिक दुनियाँ” प्राणी को बचसाध्य और अरुपिपर लग सकती है , लेकिन व्यवहार में प्लेटो स्त्री लड़के से बहुत अधिक माँग नहीं करता । उसे साहित्य का अनुगीतन करना चाहिए और इसलिए पढ़ना-लिखना सीखना चाहिए, उसे विषयों की कुछ जानकारी प्राप्त करनी चाहिए , हिमाव-विताव पर उसका अधिकार होना चाहिए । इनमें अकणित, तथा ज्यामिति के वे सारे तत्त्व आ जाते हैं जिनकी मुद्र, गृह-प्रवच तथा नागरिक कार्यों में आवश्यकता पड़ती है ; और उसे सगोत्र-विज्ञान की भी कुछ आरम्भिक बातें जाननी चाहिए जिनमें पक्षीय समझने में मदद मिलती है (809 D) । अस्तु, इस शिक्षा-तोषान में तीन विषय रहते हैं—साहित्य, संगीत, और आरम्भिक गणित । साहित्य का अध्ययन तीन वर्ष तक यानी दस से तेरह वर्ष की आयु तक चलेगा । संगीत का अध्ययन तेरह वर्ष की आयु पर आरम्भ होगा और सोलह वर्ष तक चलेगा । प्लेटो ने यह नहीं बताया कि संगीत का अध्ययन किन आयु पर आरम्भ होगा, पर गणित के अध्ययन की भाँति यह भी सोलह वर्ष की आयु पर समाप्त होगा । साहित्य के अध्ययन में दो धातें शामिल हैं—पढ़ना और लिखना सीखना तथा दूसरी साहित्य के गौरव-प्रयोगों को कठस्थ करना । यह जरूरी नहीं है कि कष्ट सह-सह कर लेखन के क्षेत्र में पूर्णत्व प्राप्त दिया जाए—यहाँ हमें बताया गया है कि शिक्षा-व्यवहार में भेद है । कुछ लोग चाहते हैं कि लड़के बच्चों के सारे के सारे वाक्य-प्रयोगों को बट कर लें और कुछ चाहते हैं कि वे उनके चुने हुए जंशों को ही याद करें (810 E—811 A) । प्लेटो का मुकाब दूसरी प्रथा की ओर है । बच्चों ने सभी चीज़ें ठीक नहीं बही हैं (यह बात स्थितिक में पहले ही बही जा चुकी है) और अगर यह स्थिति है, तो कविता का अधिक अध्ययन युवकों के लिए उत्तरनाक है । पर कविता के अलावा गद्य भी है । यह कठिन विषय है । गद्य में अनेक उत्तरनाक रचनाएँ हैं । कल्पना को जा सकती है कि यहाँ सकेत वैज्ञानिकों और सोफिस्टों की रचनाओं की ओर है । प्लेटो ने इतिहासकारों का कहीं उल्लेख नहीं किया है । प्लेटो, जो विधिवत्ता के गौरव-गान के लिए सदा प्रस्तुत है, इस कठिनाई का तत्काल समाधान निकाल लेता है । साँस में दिए गए प्रवचन बहुत उच्च कोटि के हैं ; शिक्षा-अर्थी के सामने इनमें अच्छा कोई नमूना नहीं रखा जा सकता ; और अगर शिक्षकों से कहा जाए कि वे शिक्षा देने का अधिकार पाने से पहले इन प्रवचनों का या इसी तरह के अन्य प्रवचनों का अध्ययन करें और उनकी संस्तुति करें तथा शिष्यों से कहा जाए कि वे इन प्रवचनों को अपने शिक्षकों से सीखें-समझें, तो अच्छा ही रहेगा (811 D—E) । इस तरह उन्हें विधियों का भी ज्ञान प्राप्त हो जाएगा और विधियों की अंतरात्मा का भी और वे नागरिक उत्कर्ष की राह पर—जो शिक्षा का साध्य है—हँसते-मुस्कराते अपने कदम बढ़ा सकेंगे¹ ।

1. फ्रीमन (स्कूल्स आफ हैलास, पृ० 109—212) ने लिखा है कि संभवतः

जहाँ तक संगीत का सवध मान और नृत्य से होता है, उसका अध्ययन दस वर्ष की आयु से पहले ही हो चुकता है । तेरह वर्ष की आयु से बाद्य संगीत का अध्ययन आरंभ हो जाता है । प्लेटो ने यह नहीं बताया कि लड़की (और लड़कियों) को विपची-वादन की शिक्षा दी जाए, या उसके विभिन्न सुर मिलाने की और दूसरों के विपची-वादन को समझने की ही शिक्षा दी जाए ; पर एक बात के सवध में उसकी सम्मति स्पष्ट है—लड़के-लड़कियाँ जिस संगीत का अभ्यास करें, वह गरम होना चाहिए और उसमें ऐसी कोई उलझन नहीं होनी चाहिए कि "तारो से तो एक तरह के स्वर निकलते हैं और मुरकार ने दूसरी ही तरह के स्वर दिए हों" । प्लेटो चाहे गीतों के सवध में विचार कर रहा हो, चाहे बाद्य संगीत—के, उसे सबसे अधिक चिंता यह रहती है की सारी संगीत-रचनाएँ नैतिक दृष्टि में उपयुक्त होनी चाहिए (812 C) । संगीत-रचनाएँ अनुकृतिवादी होती हैं और उनमें मनोदशाओं अथवा मनोरोगों का अनुकरण होना है । अस्तु, मनोरोगों की संगीतात्मक अनुकृति की श्रोता के मन पर प्रतिक्रिया होती है और श्रोता के मन में भी वैसे ही राग का उन्मेष या संभार हो उठता है । अगर वह मन की किसी साधु प्रकृति की अनुकृति हुई, तो वह श्रोता की सलकारती है और उनका आह्वान करती है कि वह अपने मूल रूप के अनुकूल बने, वह अनुकृति से प्रभावित होकर सच्ची साधुता के अर्जन में जुट जाए (812 B)¹ । मन में सहानुभूति की प्रवृत्ति जगाने में संगीत विशेष रूप से प्रभावशाली रहता है क्योंकि वह अनुकरणात्मक कलाओं में सर्वश्रेष्ठ होता है । इसके दो कारण हैं । पहला कारण तो यह है कि संगीत जो अनुकृतिवादी प्रस्तुत करता है, वे मूल के सबसे निकट होती हैं और वे मूल को पूरी सजीवता और सच्चाई के साथ पेश करती हैं । दूसरा कारण यह है कि संगीत सबसे अधिक मूल देता है और चूंकि वह जिस मूल का अनुकरण करता है, उसके साथ मूल का घनिष्ठतम सवध स्थापित कर देता है, अतः वह हमें उस मूल को चाहने की और उसका अनुकरण करने की भी सबसे अधिक प्रेरणा

एवेंस के संगीत-शिक्षक एथेनी विधियों के "संगीत में उल्लेखित छंदोबद्ध रूप की शिक्षा दिया करते थे जो सोलीन-प्रणीत माना जाता था" और उसने प्लेटो के प्रोटेगोरस (326 D) से यह वक्तव्य उद्धृत किया है कि "जब लड़के स्कूल छोड़ते हैं, तब नगर उन्हें विधियों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए बाध्य करता है" । यहाँ प्लेटो के ध्यान में शायद प्रस्तावनाएँ हैं, विधियाँ नहीं, और इनमें से कुछ प्रस्तावनाएँ श्रेष्ठ रचनाएँ हैं ।

1. इस समूची प्रक्रिया में तीन सोपान या तत्त्व हैं : (1) मूल प्रवृत्ति ; (2) संगीतात्मक अनुकृति ; और (3) सहृदय के मन में उठने वाली प्रवृत्ति जो संगीतात्मक अनुकृति के प्रभाव से उत्पन्न होती है । संगीत तथा उसके नैतिक स्वरूप का तर्क सॉल के दूसरे खंड में, विशेषकर 667—8 में, दिया गया है (जिस तरह सॉल का दसवाँ खंड धर्म-खंड है, उसी तरह दूसरा खंड संगीत-खंड है) । संगीत के प्रभाव के सवध में प्रोटेगोरस में और निरवध ही रिपब्लिक में इसी तरह का दृष्टिकोण व्यक्त किया गया है (326 A—B) । यहाँ यह और कह दिया जाए कि अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स (खंड VIII) में प्लेटो के सामान्य शिक्षा-सिद्धांत की तरह उसके संगीत-सिद्धांत को भी अंगीकृत और स्थापित किया है ।

देना है। म्यनाब-निर्माण का सगीन में बर बर और कोई माधन नहीं है। लोगों की भावनाओं में विधियों की अंतरात्मा का स्वर फूटने के लिए भी इसमें बढ़कर कोई और गतिनालो तत्त्व नहीं है (859 D—E)। पर, अगर प्रेरणा की धाराओं में यह स्वयं अधिक मग्राण है, तो यह भी महत्वपूर्ण है कि इस पर नियंत्रण रखा जाए और हमें सही प्रेरणा दीलाई जाए। उनका मूल्यांकन उनके मौर्यात्मक वैशिष्ट्य के आधार पर—यानी वह जो मूल देना है, उनके आधार पर—नहीं होना चाहिए क्योंकि मूल तो उनके ध्यापन का एक मयोंग या महत्त्व मात्र होता है। उनकी परम की बगोटी तो यह होनी चाहिए कि उनमें त्रिभूत का अनुरक्षण किया है, उनका नैतिक मूल्य-महत्त्व क्या है और उनका क्या नैतिक प्रभाव पड़ता है। इसलिए संज्ञा के राज्य में त्रिभूत सगीन की मित्रा दी जाएगी, वह सगीन ऐसा होना चाहिए जिसमें स्वस्थ नैतिकता का पुट हो (659 A)। और यही कारण है कि प्लेटो सगीन-रचनाओं के मूल्य-महत्त्व की जाँच करने के लिए पचाम वर्ष में अधिक आयु के ग्यामाश्रीशों की मस्या स्थापित करना और मित्र के दंग पर मदा के लिए उनके प्रकार स्थिर कर देना चाहेगा।

गणित के अध्ययन पर विस्तार में विचार करने समय (817 E—822 B) प्लेटो के मन में यह धारणा रही है कि उनके महान अध्ययन में सब लोगों के नहीं बल्कि कुछ ही लोगों, अनुमानतः नौ परिषद् के तरण महयोगियों, के ही प्रवृत्त होने की आवश्यकता है। गणित का अध्ययन उनी सीमा तक होना चाहिए, “जहाँ तक आवश्यक हो” और ऊपर जो कुछ कहा गया है, उसमें इसका अभिप्राय यह ही मकता है कि उनका अध्ययन उनी सीमा तक होना चाहिए जहाँ तक वह व्यवहारिक रूप में युद्ध, गृह-प्रबन्ध और नागरिक कार्यों में उपयोगी हो। पर प्लेटो—अकादमी में गणित का शिक्षक और मस्या तथा उनके गुणों का मसीहा प्लेटो—इस सीमा में अधिक समय तक संतुष्ट नहीं रह सकता था। जल्दी ही वह निरापत कर उठता है कि मित्र ने मृतान की सजा दिया है। मित्र के बच्चे वर्णमाला सीखने के साथ ही गणित का अध्ययन शुरू कर देते हैं : वे संख्याओं में श्रीडा करते हैं और अपने नेलों तक में गणित को ले जाते हैं : उनके अध्यापक वचपन में ही उन्हें ज्यामिति के अज्ञान से छुटकारा दिला देते हैं जो मानव-मन का सहज गुण प्रतीत होता है, परंतु जो उतना ही उपहासास्पदी भी है जितना अपमानजनक। मिथियों की तुलना में मृतानी तो दमान तक कहलाने लायक नहीं हैं ; उनमें भूअरों की सी भूदता होती है (819 D)। उदाहरण के लिए वे भूल से यह सोचने लगते हैं कि ज्यामिति में तीनों विमार्ग मदा सम्मेष होती हैं : उन्हें असम्मेषता की समस्या का तनिक भी ज्ञान नहीं होना। लगता है कि यहाँ प्लेटो ज्यामिति के ऐसे ज्ञान की माँग कर रहा है जो व्यावहारिक उपयोगिता की सीमा में आगे की चीज है और जब प्लेटो खगोल-विज्ञान पर विचार करने लगता है, तब वह इस सीमा को और भी पीछे छोड़ देता है। उसने मृतानियों पर आरोप लगाया है कि वे अपने अज्ञान-मद में महान् देवताओं, सूर्य और चंद्र को भी बुरा-मला कहते हैं। वे उन्हें तथा अन्य नक्षत्रों को ग्रह अथवा अनियमित पर्यटक कहते हैं। वे यह नहीं समझ पाते कि इन नक्षत्रों की गति में भले ही कुछ अनियमित-

तता दिखाई पड़ती हो, फिर भी वे अपने नियमित वृत्ताकार परिक्रमान्तरों में संचरण करते रहते हैं (821 B—822 A)। जिस प्लेटो का यह विश्वास रहा हो कि नक्षत्रों के नियमित परिक्रमा-पथ से एक निदेशक मानस के अस्तित्व का परिचय मिलता है और ईश्वर की सत्ता सिद्ध होती है, उसके लिए यह चीज भूल से कुछ अधिक थी—अपलेख (libel) से भी अधिक थी : यह तो धर्मद्रोह (blasphemy) थी। सच्चे धर्म के लिए सच्चे खगोल-विज्ञान के अध्ययन की आवश्यकता होती है और यह अध्ययन उस सीमा तक होना चाहिए जहाँ पहुँचकर छात्र "ईश्वर की सत्ता और उसके प्रभाव" का दर्शन करने लगे। "अगर, यह सच है कि नक्षत्र वास्तव में वृत्ताकार परिक्रमा-पथों में संचरण करते हैं—और यह प्रमाणित भी हो सकता है—तो खगोल-विज्ञान का उतना अध्ययन अवश्य किया जाना चाहिए जितना इस सत्यबोध के लिए आवश्यक हो" (822 C)। इसलिए, अतः में, प्लेटो ने खगोल-विज्ञान का ज्ञान केवल पञ्चांग समझने के लिए ही आवश्यक नहीं ठहराया ; उसने खगोल-विज्ञान का ज्ञान अपने पंथ के दुनिमायी सत्य को समझने के लिए भी आवश्यक ठहराया है¹। हमें यह मान लेना चाहिए कि जिस अवधि में साहित्य, संगीत तथा गणित का अध्ययन होता है, उसमें व्यायाम का वह शिक्षण भी निरंतर चलता रहता है जो छह वर्ष की आयु में आरंभ होकर गान तथा नृत्य के साथ छह से दस वर्ष की आयु तक जारी रहता है। माध्यमिक शिक्षा-काल में लड़के-लड़कियाँ प्रायः ऑफीसर्स ट्रेनिंग कोर में प्रशिक्षण प्राप्त करते हैं, वे तीर और गाफल चलाना सीखते हैं, उन्हें हल्का और भारी दोनों तरह का सामान लेकर पैदल चलने की कवायद कराई जाती है ; उन्हें दाब-पेचो, मोचों और शिबिरो का अभ्यास कराया जाता है (813 D—E)। हमें बताना गया है कि इस सबको व्यायाम कहा जा सकता है ; और चूँकि व्यायाम शिक्षा का एक अनिवार्य अंग है, अतः हम कह सकते हैं कि सैनिक प्रशिक्षण प्लेटो की शिक्षा-योजना का एक अनिवार्य अंग है। यदि उन थोड़े से लोगों को छोड़ दिया जाए जो गणित का उच्च अध्ययन करते हैं तो लगता है कि सोलह वर्ष की आयु में शिक्षा पूरी हो जाती है ; लगता है कि आगे के प्रशिक्षण का कम से कम कोई संकेत नहीं है। फिर भी, कोई नौजवान पच्चीस वर्ष की आयु तक विवाह नहीं कर सकता (722 E) और पच्चीस वर्ष की आयु से पहले कोई नौजवान ग्राम-निरीक्षकों का सहयोगी बन कर उनके साथ यात्रा भी नहीं कर सकता (760 C)। प्लेटो ने सोलह और पच्चीस वर्ष की आयु के बीच की खाइयाँ ही छोड़ दी हैं और हम यह मान भी लें कि बीच के इस समय

- 1 लॉज के उपर्युक्त अवतरण (821 B—822 C) ने यह रोचक तथा जटिल प्रश्न खड़ा कर दिया है कि क्या कोपनिकस के पहले ही प्लेटो कोपनिकस के मत का प्रतिपादन कर चुका था और क्या उसका विश्वास यह था कि पृथ्वी एक परिक्रमा-पथ में सूर्य के चारों ओर घूमती है ? शायद हमारा यह सोचना ठीक ही है कि प्लेटो मानता था कि पृथ्वी चलती है पर प्रश्न है—क्या उसका यह भी विश्वास था कि पृथ्वी सूर्य के चारों ओर घूमती है ? इस संबंध में कुछ कहना कठिन है। अगली सदी में सेपॉस के अरिस्टार्कस का निश्चित रूप से यही विश्वास रहा था (वर्नेट की ग्रीक फिलासफी के पृ० 347—48 से ; और रिटर की क्वांटिटी के पृ० 228—50 से तुलना कीजिए)।

में अधिकतर सैनिक प्रशिक्षण दिया जाएगा, तो भी इस सार्ड का पटना पठित है। यह बात और भी समझ में नहीं आती कि प्लेटो ने ग्राम-निरीक्षकों के सहकर्मियों की आयु इतनी ऊँची यानी पच्चीस वर्ष क्यों रखी है। ऐयें में अठारह वर्ष की आयु के तरुण वयस्क मान लिए जाते थे (कम से कम ये संपत्ति के स्वामी हो मान ही लिए जाते थे) और आगे के दो वर्षों में जब उन्हें एफेंव* कहा जाता था, तब ये सैनिक प्रशिक्षण प्राप्त करते थे। इस प्रशिक्षण के संबंध में हमारी जानकारी के दो आधार हैं; चौथी शताब्दी के उत्तरार्द्ध के दिसालेस और साहित्यिक साक्ष्य। ये दोनों थोड़े प्लेटो के परवर्ती युग की हैं। इस साक्ष्य से हमें ज्ञात होना है कि प्रत्येक कबीले के एफेंव अनुशासनिक पदाधिकारी के नियंत्रण में रह कर पहले साल तो एयेंस के पास-पड़ोस में रक्षक-सैनिक का कार्य करते थे और दूसरे साल वे पेरीपोली के नाम से एटिका में और एटिका के सीमांतों पर गस्त लगाया करते थे। अपने दो वर्ष के प्रशिक्षण-काल में प्रत्येक कबीले के एफेंव एक साथ भोजन करते थे और प्रत्येक टुकड़ी के अनुशासनिक अफसर को अपनी कमान में काम करने वाले हर व्यक्ति के लिए भत्ता मिलता था और वह आवश्यक राशन का प्रबंध करता था¹। इस व्यवस्था में तथा ग्राम-निरीक्षकों और उनके सहकर्मियों की यात्राओं में—जिनकी और प्लेटो ने सॉस (760 B—663 C) में संकेत किया है—स्पष्ट साक्ष्य है। प्लेटो की व्यवस्था में बारह कबीलों में से हर कबीला प्रत्येक कबीले के पाँच ग्राम-निरीक्षकों के सहकर्मियों के रूप में साठ नौजवान देता है : निरीक्षक और उनके सहकर्मी लगातार दो वर्षों में देहात की दो बार गस्त लगाते हैं—वे हर साल एक-एक महीने हर कबाइली प्रदेश में रहते हैं। वे एक साथ भोजन करते हैं और एक-दूसरे की हाजिरी बजाते हैं। सहकर्मी सैनिक अनुशासन में रहते हैं : छुट्टी मिलना मुश्किल होता है और छुट्टी के बिना अनुपस्थित होना गंभीर अपराध है। गस्ती दल के कार्य कुछ हद तक तो सैनिक होते हैं और कुछ हद तक अर्सेनिक। साइयाँ छोड़ कर और किलेबंदी करके उन्हें सीमांतों की रक्षा करनी होती है; सैनिक आवश्यकताओं को ध्यान में रख कर सड़कें ठीक रखनी होती हैं; जल के प्रवाह पर नियंत्रण रखना होता है और सिंचाई के उचित साधनों की खोज करनी पड़ती है। इस सारी व्यवस्था के दो उद्देश्य हैं—गस्ती दल के सदस्यों को रणक्षेत्र-सेवा तथा देश के सैनिक भूगोल की जानकारी देना; समुचित सैनिक और अर्सेनिक इंजीनियरी द्वारा देहात के सौंदर्य में वृद्धि करना। ऐयेनी पद्धति के साथ इसकी जो समानताएँ हैं, उनकी अलग-अलग व्याख्याएँ की जा सकती हैं। हमने ऐयेनी पद्धति का जिस रूप में वर्णन किया है, अगर प्लेटो

* यूनान में 18 से 20 वर्ष तक की वय के नागरिक को एफेंव कहा जाता था।

1. ग्युरी ने हिस्ट्री ऑफ ग्रीस के पृ० 826—8 पर और प्रीमेन ने स्कूल्स ऑफ हेलास के अध्याय VIII में एफेंवों की संस्था का वर्णन किया है। यह उल्लेखनीय है कि विश्वविद्यालय की पाठ्य-चर्या की रूपरेखा सबसे पहले प्लेटो ने रिपब्लिक में प्रस्तुत की थी पर “प्रथम विश्वविद्यालय की स्थापना का श्रेय” ऐयेनी एफोबेंट को है, प्लेटो की अकादमी को नहीं। जब ऐफोबेंट ने सैनिक व्यवस्था से निकल कर विश्वविद्यालय की शिक्षा-व्यवस्था का रूप धारण किया, तभी उसने “पहले विश्वविद्यालय को जन्म दिया था” (प्रीमेन, पृ० ६०, पृ० 220)।

के जीवन-काल में वह उसी रूप में प्रचलित थी, तो फिर प्लेटो ने लॉज में उसका अनुकरण किया है। दूसरी ओर, अगर इस व्यवस्था का प्लेटो के बाद आविर्भाव हुआ हो और अगर उसमें केरोनिया युद्ध (ई० पू० 338) के कुछ बाद के एथेनी पुनर्स्थापन का संबंध मिलता हो, तो एथेंस ने प्लेटो द्वारा प्रतिपादित व्यवस्था का अनुकरण किया और प्लेटो का एक मुभाव उसकी मृत्यु के कुछ वर्षों के भीतर ही उसके नगर में कार्यान्वित कर दिया गया¹। एथेनी एन्डीवेट ने अंत में एथेंस विद्व-विद्यालय का रूप धारण कर लिया; पर प्लेटो के लॉज में जिन समांतर संस्थाओं का वर्णन है, उन्हें विद्वविद्यालय शिक्षा-प्रणाली के अंतर्गत रखना मुश्किल है। लॉज में प्रारंभिक तथा माध्यमिक शिक्षा का वर्णन है, अंतिम अवस्थान का वर्णन उसमें नहीं किया गया। यह सही है कि प्लेटो ने लॉज के अंत में शिक्षा-विषय के संबंध में कुछ इस तरह के विचार प्रकट किए हैं “मानो उसे तर्क द्वारा फिर से उठाया गया हो”। यह क्यों किया गया है, इसका हम पहले ही स्पष्टीकरण कर चुके हैं। उसने नैसर्ग परिरूप का आविष्कार किया है; उसने उन नास्त्रों की चर्चा की है जिनका उसके सदस्यों को अध्ययन करने की जरूरत पड़ेगी। अब तो उच्चतर अध्ययन के या विश्वविद्यालय स्तर के उन विषयों का कुछ विवरण देना शेष रह गया है जो रिपब्लिक के सातवें खंड में दिए गए उच्च अध्ययन-क्रम के अनुरूप हो। पर न तो लॉज पूरा हुआ, न यह विवरण दिया गया। हम दोनों सवालों की तुलना इसी नास्त्रे कर सकते हैं कि उनमें समान विषय-वस्तु का विवेचन हुआ है और दोनों का ही संबंध शिक्षा के प्रारंभिक अवस्थानों से है। रिपब्लिक की तुलना में लॉज में कहीं अधिक विवरण है और उसके सिद्धांत भी अनेक दृष्टियों से कहीं अधिक व्यावहारिक है। प्लेटो ने भूल सिद्धांतों के क्षेत्र में कम विवरण दिया है। उसे श्रेय के भाव के बारे में कुछ नहीं कहना, यथार्थ बच्चे के बारे में बहुत कुछ कहना है। उसकी दिलचस्पी बच्चे के जिया-विज्ञान (physiology) में है, उसके मनोविज्ञान में है। उसने शिशु से लेकर स्कूल बच्चे तक और स्कूल बच्चे से लेकर नौजवान तक उसके विकास का वर्णन किया है। संगीत के तत्त्व पर उसने गंभीरता से विचार किया है; गणित में उसकी दिलचस्पी है, भावों की प्रस्तावना के रूप में नहीं, बल्कि उसके व्यावहारिक प्रयोग में तथा मानव-जीवन पर उसके प्रभाव में। उसने नियमित

1. विलामोवित्ज का यही विचार है, स्ट्राइंडर वीसेलस्टादट, पृ० 127। केरोनिया की विनाश-लीला के बाद प्लेटो ने लॉज में जो निर्देश दिया था, उसे ध्यान में रख कर, एथेंस ने अपने तत्त्वों को दो वर्षों के कठोर सैनिक सेवा-क्रम द्वारा अनुशासन में बांधने का प्रयत्न किया (अरिस्टोटेलीज़ उस एथेन, 1, 191 और क्रमशः से भी तुलना कीजिए)। व्यूरी का भी यही विचार है। यहाँ यह भी कह देना चाहिए कि जहाँ तक प्लेटो के अपने निर्देशों का संबंध है, वे स्पार्टा के प्रति हैं, एथेंस के प्रति नहीं। उसने ग्राम-निरीक्षकों तथा उनके सहकर्मियों को गुप्त पुलिस कहा है (हालांकि उसने यह भी कह दिया है कि नाम का कोई महत्व नहीं है, 763 B) और इससे स्पार्टा की गुप्त पुलिस का संबंध मिलता है जिसके अधिकारी अठारह से बीस वर्ष तक की आयु में स्पार्टा के देहात में गन्त लगाया करते थे और हेसटों के ऊपर निगरानी रखा करते थे (लॉज, 633 C से तुलना कीजिए)।

सैनिक प्रशिक्षण की विस्तृत व्यवस्था का निरूपण किया है। उसने सैनिक प्रशासन की ओर काफी ध्यान दिया है और सॉज की सबसे ग्राह्य या शायद सबसे मूल्यवान् देन यह है कि उसमें संगठित विद्यालय की पैरवी की गई है, अनिवार्य शिक्षा में आस्था प्रकट की गई है और लड़कियों की शिक्षा का समर्थन किया गया है।

सॉज में शिक्षा के विवेचन से प्रकट होता है—और सॉज में अन्य अनेक विषयों के विवेचन से भी यही स्पष्ट होता है—कि बुढ़ापे में भी प्लेटो के पास व्यावहारिक बुद्धि का कितना भंडार था, उसे यथायं जीवन का कितना गहरा ज्ञान था, व्योरे की बातों पर उसका कितना अधिकार था। हमारे अंग्रेजी विषयविद्यालयों में सॉज के अध्ययन की सामान्य रूप से उपेक्षा की जाती है। साहित्यिक दृष्टिकोण से यह उपेक्षा स्वामाधिक है। उसकी तकनीकी में विमृशतता, व्याख्या में अनावश्यक विस्तार और भाषा में प्रायः अस्पष्टता है। फिर भी, अगर हम एक तत्त्व को देखें, तो हमें उस परिपक्व विवेक के दर्शन होते हैं जो प्रायः रिपब्लिक के उद्गम उत्साह से बाजी मार ले गया है, और चारों ओर बिखरे हुए बालुका-वर्णों में जगह-जगह पानी के सोते भी हैं। वही तो ऐसे अवतरण सामने आते हैं जिनमें गंभीर अतद्दृष्टि है, और कहीं ऐसे अवतरण हैं जो बिल्कुल नीरस हैं। दसवें खंड में ऐसे अनेक अवतरण हैं जो बहुत उदात्त हैं। इन सबमें तो नहीं, लेकिन कुछ अवतरणों में, सौंदर्य भी है और शक्ति भी¹। जो अवतरण बिल्कुल नीरस हैं; उनमें भी कुछ व्यावहारिक संकेत और मुझाव है; और जो लोग सॉज के गहरे पानी में पड़े हैं, उन्हें तो कुछ न कुछ पाया जरूर है। अरिस्टोटल ने अपनी पॉलिटिक्स की बहुत सी सामग्री इसी से ग्रहण की है; पॉलिटिक्स के अंतिम दो खंडों में वर्णित आदर्श राज्य तथा शिक्षा-सिद्धांत की रूपरेखा पर भी सबसे अधिक ऋण सॉज का ही है। मौर की यूटोपिया जिस तरह रिपब्लिक पर आधारित है, उसी तरह सॉज पर भी। रूसो ने कंटेड सोशल में जिन अनेक सिद्धांतों का प्रतिपादन किया है, उनसे मिलते-जुलते सिद्धांत और संभवतः उनके बीज, प्लेटो के सॉज में मिलते हैं²।

1. प्लेटो की चयनिका में इनमें से अनेक अवतरण शामिल होंगे—उदाहरण के लिए 875 (विधि के संबंध में); 889—90 (विधि तथा प्रकृति के संबंध में); 903—5 ('सारा विश्व एक योजना है')।

2. सॉज के प्रति मोर तथा रूसो के ऋण का परिशिष्ट में विवेचन किया गया है।

नोट

अरिस्टाटल पर सॉज़ का ऋण

पॉलिटिक्स के लेखक पर सॉज़ के लेखक का जो सामान्य ऋण है, उसकी ओर दोनों के प्रत्येक पाठक का ध्यान जाता है । अरिस्टाटल का जन्म ई० पू० 384 के लगभग हुआ था और वह ई० पू० 367 के लगभग विद्यार्थी के रूप में एपेंस आया था । उस समय प्लेटो सॉज़ की रचना में लगा हुआ था और निश्चित है कि अरिस्टाटल पर प्लेटो का प्रभाव पड़ा होगा । पॉलिटिक्स तथा सॉज़ में अनेक सादृश्य हैं । (1) प्लेटो की भाँति अरिस्टाटल ने भी विधि की प्रभुता के सिद्धांत को स्वीकार किया है और शासकों को 'विधि के सरक्षक' तथा उसका 'सेवक' माना है (पॉलिटिक्स, III. 16, §4 : 1287, a 21) । (2) पॉलिटिक्स का वह सुप्रसिद्ध अवतरण (1.2, §14—16 : 1253, a 25—39) जिसमें अरिस्टाटल ने कहा है कि राज्य तथा उसकी विधि से रहित मनुष्य या तो पशु है या देवता, केवल विचार में ही नहीं बल्कि अभिव्यक्ति में भी, सॉज़ के एक सुंदर अवतरण (874 E—875 D : 766 A से तुलना कीजिए) के अनुरूप है । लगता है कि यह ग्रंथ लिखते समय अरिस्टाटल के सामने सॉज़ का उपर्युक्त अवतरण था । (3) अरिस्टाटल ने परिवार से राज्य के विकास का और आरंभिक राज्यों के पैतृक स्वरूप का जो वर्णन किया है (पॉलिटिक्स, I. §2, 6—8 : 1252, b 16—27) उसमें वह उसी लोक पर चला है जिसपर प्लेटो सॉज़ के तीसरे खंड (680 B—E) में चला है और साइक्लोप्स के बारे में होमर का जो उद्धरण प्लेटो ने दिया है, वही उसने दिया है । (4) उसने प्लेटो की यह युक्ति दोहराई है कि युद्ध का लक्ष्य शांति की स्थापना करना होता है, वह अपने आप में साध्य नहीं होता—(जैसा कि स्पार्टा में उसे बना दिया गया था) । (पॉलिटिक्स, VII. 2—3 की सॉज़, 1, 626 A—630 C के साथ तुलना कीजिए) । (5) अरिस्टाटल ने, एथिक्स में भी और पॉलिटिक्स के सातवें खंड के उन अध्यायों में भी जिनमें शिक्षा का विवेचन किया गया है—स्वभाव-निर्माण पर जो जोर दिया है उसका सादृश्य सॉज़ के

दूसरे खंड (453) में उपलब्ध होता है। (6) मिश्रित मंत्रिषान की कल्पना पॉलिटिक्स और सॉज़ दोनों ग्रंथों में समान रूप में पाई जाती है और दोनों ने ही स्पार्टा को इसका उदाहरण बताया है। (7) अरिस्टाटल ने कृषि की महत्ता और सुदूरे व्यापार तथा मूढसोरी के बारे में जो विचार व्यक्त किए हैं, वे प्रायः उन विचारों से अभिन्न हैं जिनका प्लेटो ने सॉज़ के आठवें खंड के अंत और ग्यारहवें खंड के आरंभ में उल्लेख किया है। इसी प्रकार प्लेटो ने नगर-जनसंख्या की रोक-थाम के लिए सॉज़ में यह जो विचार प्रकट किया है कि अमीरों को चाहिए कि वे स्वच्छता से गरीबों को भी धन-मपदा में हिस्सादार बनाएं (V. 736 D—E), उन विचारों की पॉलिटिक्स (VI 5, §, 10, 1320 b 7—11) में भी अभिव्यक्ति हुई है। (8) अंत में अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के सातवें और आठवें खंडों में अपने आदर्श राज्य की स्फुरणा प्रस्तुत की है। उनके आदर्श राज्य के अवतरणों तथा सॉज़ के सत्त्वबध्नी अवतरणों में इतनी अधिक समानताएँ हैं कि यहाँ उन सबका उल्लेख नहीं किया जा सकता। अरिस्टाटल अपने सर्वश्रेष्ठ राज्य का चित्रण करते समय प्लेटो के द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य का अनुकरण करे—यह बात विचित्र भी है और अपेक्षित भी। मैंने दोनों की समानता के एक दर्जन से अधिक उदाहरण एकत्रित किए हैं जिनमें से कुछ निम्नलिखित हैं : (क) इस प्रश्न का विवेचन, कि आदर्श राज्य समुद्र के पार होना चाहिए या नहीं, (VII. 6) सॉज़ के चौथे खंड के आरंभ में दिए गए एक समांतर अवतरण पर आधारित है। (ख) प्रत्येक नागरिक की भूमि दो खंडों में विभक्त होनी चाहिए, एक ठुकरा नगर के निकट तथा दूसरा सीमांत के समीप होना चाहिए (सॉज़, 745)—इस व्यवस्था की पॉलिटिक्स के दूसरे खंड (10, §15 : 1265, b 24—6) में तो आलोचना की गई है, पर सातवें खंड (10, §11 : 1330, a 14—18) में इसे स्वीकार कर लिया गया है। (ग) इमारतों का विवरण तथा नगर की स्थिति (VII 12, 2—3 : 1330, a 24—30) सॉज़ (778) के अनुरूप है, किंतु अरिस्टाटल ने प्लेटो के इस प्रस्ताव (सॉज़, 778—9) की चर्चा की है और इसे अस्वीकार कर दिया है कि प्राचीरें नहीं होनी चाहिए (VII. II, § 8—11 : 1330, b 32—1331, a 10)। (घ) अरिस्टाटल ने देहात की चर्चा करते समय (VII. 12, § 8, 1331, b 15—16) रक्षक सदन और पंचायती भोजन-व्यवस्था के साथ-साथ ग्राम निरीक्षकों के संबंध में प्लेटो का प्रस्ताव (सॉज़ 760—2) दोहरा दिया है। (ङ) पॉलिटिक्स के आठवें खंड में जिस शिक्षा-योजना का प्रतिपादन किया गया है, उसमें सॉज़ की चर्चा बार-बार आई है और जिस प्रकार प्लेटो ने अनिवार्य शिक्षा का इस आधार पर समर्थन किया है कि बच्चे अपने माता-पिता के नहीं, बल्कि राज्य के होते हैं (804 D), उसी प्रकार अरिस्टाटल ने सामान्य शिक्षा का इस आधार पर प्रतिपादन किया है कि किसी भी नागरिक का अपने आप पर अधिकार नहीं होता क्योंकि सब पर राज्य का अधिकार होता है (VIII. 1, § 3—4, 1337, a 21—29)। (च) अंत में, एक आश्चर्यजनक उदाहरण यह है कि जिस प्रकार प्लेटो (934—935) ने अपवचनों के विरुद्ध विधि का निर्माण करने के उद्देश्य से अपने राज्य में सुखांत भाटक की स्वीकार करने की बाध्यता पर विचार किया है, उसी प्रकार अरिस्टाटल ने निशात्मक वाणी के

विरुद्ध व्यवस्था करने के अनंतर सुपांत नाटक का विवेचन आरंभ किया है (VII. 17 § 8—11 : 1330, b 2—23) ।

निष्कर्ष यह निकलता है कि अरिस्टाटल ने पॉलिटिक्स के दूसरे खंड के आरंभ में रिपब्लिक तथा लॉड दोनों की आलोचना की है, रिपब्लिक की अधिक ओर लॉड की अपेक्षावृत्त कम विस्तार से, पर वास्तव में उसकी लॉड में ज्यादा दिलचस्पी थी : और जहाँ उसके सामान्य राजनीति-सिद्धांत पर लॉड का ऋण काफी था, वहाँ उसके आदर्श राज्य के चित्र पर लॉड का सबसे अधिक ऋण था । यह टीका है कि पॉलिटिक्स की रचना अरिस्टाटल ने की थी और उसने ग्रंथ की विषय-वस्तु का आयोजन अपने दर्शन तथा सिद्धांतों के सदर्थ में किया था : पर हम विषय-वस्तु का अधिराज्य प्लेटो का था । पॉलिटिक्स में सर्वथा नई बात कुछ भी नहीं जैसे (उदाहरण के लिए) मेग्ना कार्टा में नहीं । इनमें से किसी में नई बात नहीं है, दोनों का उद्देश्य पूर्ववर्ती विकास को संहिताबद्ध करना है ।



प्लेटो के राजनीति-चिंतन का परवर्ती इतिहास

- (क) मध्य युग
- (ख) पुनर्जागरण—सर टामस मोर
- (ग) आधुनिक संसार—रूसो, हीगेल और
कॉट

प्लेटो के राजनीतिक-चिंतन का परवर्ती इतिहास

(क) मध्य युग

एक हजार वर्ष तक रिपब्लिक का कोई इतिहास न रहा : एक हजार वर्ष तक यह भाँखों से ओझल हो रही। ई० पू० पाँचवीं सदी के मध्य-प्लेटोवादी प्रोक्लस के समय से पंद्रहवीं सदी के अंत में भारसिलिओ फिसिनो और पिको डेला मिंराडोला के समय तक रिपब्लिक प्रायः भुप्त पुस्तक थी। कहते हैं प्रोक्लस का यह आप्रहं रहा करता था कि "अगर उसका बस चलता, तो वह इस समय टिमाएस और सेक्रेड ओरेंकिस के अलावा दोप सारे प्राचीन ग्रंथों को मानव के ज्ञान-क्षेत्र से हटा देता"¹। उसकी मनोकामना पूरी हुई। मध्य युग में प्लेटो के बारे में जो कुछ जानकारी थी, उसके स्रोत थे—चौथी सदी में चार्ल्सडियस द्वारा बिया गया टिमाएस के अधिकांश का अनुवाद और अरिस्टाटल, सिसरो, सेंट आगस्टाइन और माक्रोबाइस की रचनाओं में तथा अपुलेअस के डी डीमेट प्लेटोनिस् और बोएथियस के डी कंसीलेशोन फिलॉसफ़ो में आए हुए उल्लेख। अंतिम ग्रंथ इतना लोकप्रिय रहा है कि लोग कितनी ही सदियों से उससे लाभ उठाते रहे हैं²। सिसरो की डी रिपब्लिका में भी रिपब्लिक की कुछ झलक है। डी रिपब्लिका में मिश्रित संविधान की सराहना तो की गई है और उसके लिए सिसरो परवर्ती यूनानी लेखकों का ऋणी था, साथ ही उसमें प्लेटो के लोकतन्त्र-संबंधी विवरण का अनुवाद प्रस्तुत किया गया है, उसके निरकुश-तंत्र के चित्र का अनुकरण किया गया है और सबसे बड़ी बात यह है कि सॉमनियस स्किपियोइस में एर की उस देवकथा का रूपांतर प्रस्तुत किया गया है जिसका सामान्य रूप से परवर्ती चिंतन पर प्रभाव पड़ा था और जो पेटार्क की स्वर्ग पाने की आशाओं का आधार बनी थी³। सेंट आगस्टाइन का यूनानी माहिर्य से बहुत कम परिचय था, पर उसने अपने ग्रंथ डी सिविलाटे डेई में (जिसमें प्लेटो की रिपब्लिक की तरह, एक अलौकिक नगर

1. सेंटीज हिस्ट्री ऑफ़ ब्लासिकल स्कॉलरशिप, पृ० 366—7।

2. जॉन स्वाट यूनानी भाषा जानता था और उसने लैटिन में टिमाएस का उद्धरण दिया है जो चार्ल्सडियस के अनुवाद में नहीं लिया गया है। केटाना के चर्च पदाधिकारी हेनरी एरिस्टप्पस ने सिसरो के नार्मन राज्य में भीनी तथा फाएडो का अनुवाद किया था।

3. बर्कहार्ट, द रेनेसांस इन इटली, पृ० 546।

का चित्र प्रस्तुत किया गया है) जो रिपब्लिक ने अनेक उद्धरण दिए हैं और इस तरह प्लेटो की परंपरा को जीवित रखने में मदद दी है। जो बंमोनेग्रोन रिनॉमकी पर प्लेटोवाद की सतनी ही छाप है, जितनी कि जो मिचिटाटे डेई पर हिंदू धर्म की : परंतु हालांकि बोंएचियस ने रिपब्लिक में अकसर उद्धरण दिए हैं और अपने "नरेशों के दार्शनिक बनने या शार्मनिकों के नरेश बनने" के अवतरण का विशेष रूप से उद्धरण दिया है, फिर भी इस ग्रंथ की विषय-वस्तु का आधार टिमाएस है। मध्य युग के विचारकों का टिमाएस में व्यास लगाव रहा। इसका कारण कुछ तो यह था कि यह ग्रंथ क्या था "एक पहाड़ था जिस पर वे अपना मर पटकते रह सकते थे"। एटनाटिस की पुराणकथा एक महान् 'विषय' बन गई थी और बेहून का म्यु एटनाटिस उसके प्रभाव का अवशेष है¹।

रिपब्लिक एक हजार साल तक निद्रालीन रही, पर इस बीच उसका प्रभाव निम्नान नहीं हुआ। जिस यथार्थवादियों ने मांधे टिमाएस में प्रेरणा ग्रहण की थी, वे अनजाने में रिपब्लिक के भी श्रेणी थे। इन यथार्थवादियों की मार्क्समीम सिद्धांतों में धारणा थी जो इस अर्थ में वास्तविक भी थे कि उनकी पढ़ने से सत्ता थी। और मध्य युग में प्लेटो के 'माथों' के अनिरिक्त उसके और भी बहुत से मिथान जीवित रहे।

"मध्य युग के मिथान-तन्त्र का बहुत सा अंश... पढ़ने में ही प्लेटो की रिपब्लिक में पाया जा सकता है। मध्य युग में लोक-मिथान की चार आधारभूत मरुत्तियों जिनका प्रवचनों और श्रवकों में संपान रूप में प्रयोग होता था, प्लेटो द्वारा स्वीकृत विभाजन और व्यवस्था के अनुसृत हैं... यह विचार कि थोरैटोम, वेता-टोम, और लेबैरैटोम के तीन वर्ग रिपब्लिक पर आधारित हैं, कोगी बनना हो सकता है, पर प्लेटो के तीन वर्गों, सनों, थोदाओं और साधारण लोगों, के नाथों को त्रिदना मध्य युग के वर्ग-मिथान में समझा गया था—उदाहरण के लिए जिस रूप में पित्रस प्लाटमन के ग्रंथ में उनका प्रतिपादन हुआ है—उतना इतिहास में और कभी नहीं। तथानि, मध्य युग में मुस्कारी कताओं का जो वर्गीकरण किया गया था, उसके उद्भव के स्रवर में किसी तरह का कोई सुदेह नहीं है। मध्य युग में विद्यावयी—व्याकरण, नापन-ग्राम्त्र और सर्वग्राम्त्र—का जिस रूप में वर्गीकरण किया गया था, प्लेटो ने वह स्वीकार नहीं किया है; पर अपने रिपब्लिक में अंकगणित, ज्यामिति, खगोल-विज्ञान और संगीत विद्याओं का जो। ववेचन किया है, उनमें विद्या-वस्तुओं का अंतर्भाव हो गया है। मध्ययुगीन साहित्य में नरक, पापमोचन-स्थान (Purgatory)*

1. 1, अध्याय IV।

2. टिमाएस (24 E—25 D) में एटनाटिस की पुराणकथा का उल्लेख है। पुर, इसका अधिक पूर्ण विवरण क्रिस्टिआस में दिया गया है।

* रोमन कैथोलिक धर्म के अनुसार मृत्यु के बाद की वह अवस्था या स्थान जहाँ पुनर्जात व्यक्तियों ने कुछ गम् अपने कुछ धर्म्य अपराधों का प्रायश्चित्त करने है। यह धारणा हिंदू पुराणों में उत्तिमित बंतरणी नदी की धारणा में मिलती-जुलती है। कहा जाता है कि यह नदी पृथ्वी और भूतोक के बीच

और स्वर्ग के जो विवरण मिलते हैं, पैम्फिलियावासी एर के परलोक-दर्शन या आस्वान" उसमें पुराना है" १ ।

प्लेटो के मिथ्या और मध्ययुगीन मिथ्या तथा व्यवहार के माहुर्य और भी गहरे हैं । जिस मठ-व्यवस्था (monastic system) के अंतर्गत विलेपित मानी गामती वृषभ-दान उपज का बुद्ध भाग मानुषों के सामूहिक मान-मान के लिए दे देते थे और मानुष अपनी प्रार्थनाओं द्वारा गामती वृषभ दानों की रक्षा करने थे, रिपब्लिक या साम्यवाद उन मठ-व्यवस्था के समान ही न था, वह चर्च के मिथ्या का एक भाग था और उग्रता चर्च के मन-मिथ्या पर जबर पड़ा था । प्रेसियन की मौल्य थी कि प्रकृति मात्र चीजें सब लोगों की हानी हैं और हार्मॉनि पतन (Fall) के बाद प्रकृति-विधि की मकारात्मक विधि से जागे घुटने टेक देने पड़े थे और मकारात्मक विधि से निजी मपत्ति को जान में निहित वापस लौट-आमना की आवश्यक किया गया और उपचार के रूप में स्वीकार किया गया है, फिर भी यह बात अब भी सच है कि व्यक्ति को अपनी ही मपत्ति रखनी चाहिए जिनकी कि उसे ज़रूरत हो — उसमें उपादा नहीं, और सब लोगों की मपत्ति रखने का अधिकार उनी समय तक होता है जब तक वे अपनी मपत्ति का सही उपयोग करते हों । साम्यवाद आदर्श व्यवस्था है — यह प्रमाणित करने के लिए प्रेसियन ने जेम्सन्स के आदिम चर्च की ही उदाहरण नहीं दिया है, उसने प्लेटो के भी उद्धरण दिए हैं : "दमलिए, प्लेटो की रचनाओं में सबसे अधिक व्यापक व्यवस्था उनी राज्य की मानी गई है जिसमें प्रत्येक सदस्य अपना-सैरी की भावना से मुक्त हों" । मिथों की चीजों में सबका मामा

में है और हममें रक्त तथा अस्थि जैसे जुगुप्साजनक पदार्थ भरे हुए हैं । मृत्यु के बाद हर व्यक्ति को चाहिए वह पुण्यात्मा हो या पापी यह नदी पार करनी पड़ती है । हाँ, पापी को यह नदी पार करने में भट्ट होना है, पर पुण्यात्मा देने सहज ही पार कर लेते हैं ।

- * मनुष्य को अपने न्याय या अन्याय-कर्म का इस जीवन में जो फल मिलना है, सो तो मिलना ही है ; मृत्यु के बाद उसे परलोक में अपने न्याय-कर्म का दस गुना सुख के रूप में और अन्याय-कर्म का दस गुना दुःख के रूप में फल मिलता है — प्लेटो ने रिपब्लिक के अंत में अर्थात् दसवें अध्याय के उपसंहार (615 — 621) में एर की देवकथा के माध्यम से इस शिक्षा की पुष्टि की है । एरदक्षिण एशिया माइनर के एक नगर में पैम्फिलिया के निवासी आर्मेनियस का पुत्र था । वह एक युद्ध में मैन रहा था और जब मृत्यु के बारहवें दिन उसे दफनाने के लिए कब्रगाह ले जाया जा रहा था, तभी अचानक उसके प्राण लौट आए और वह लोगों को विस्तार से परलोक के अपने संस्मरण सुनाने लगा । इन संस्मरणों का सारांश यह था मनुष्य इस लोक में जैसा कर्म करता है, उसके अनुसार ही उसे परलोक में दस गुना सुख या दुःख मिलता है । इस पुराण कथा को एर का स्वप्न भी कहा गया है ।

हो जाना चाहिए—यह बात यूनान के एक सबसे ज्ञानी व्यक्ति ने कही थी¹। रिपब्लिक के समूचे आदर्श राज्य और मध्ययुगीन चर्च में जो समता दिखाई देती है, उसके आधार पर प्लेटो के सिद्धांत और मध्ययुगीन जीवन में और भी गहरे समता-सूत्र खोजे जा सकते हैं। संगठन और कार्य दोनों की दृष्टि से वे एक-दूसरे से मिलते हैं। जिन तरह, प्लेटो ने रिपब्लिक के राज्य में तीन वर्गों का अस्तित्व माना था, और शेष वर्गों पर नियंत्रण रखने के लिए दार्शनिक नरेशों के वर्ग को सिरमौर बना दिया था, उसी तरह मध्ययुगीन चर्च ने अपने सदस्यों को क्लेरिको, रेगुलेअस और साइक्ली के तीन वर्गों में बांटा था और अन्य सारे वर्गों पर नियंत्रण रखने के लिए क्लर्की वर्ग को—विशेषकर पोप को—चर्च की समूची शक्ति का प्रधान केंद्र और स्रोत माना था²। अगर प्लेटो ने अपने दार्शनिक नरेशों से श्रेय के आदर्श सिद्धांत के आलोक में जीवन के हर पहलू पर नियंत्रण रखने की अपेक्षा की, तो उसके ढंग पर मध्ययुगीन चर्च भी इसी सिद्धांत के आलोक में अपने सदस्यों की प्रत्येक गतिविधि—युद्ध और अंतर्राष्ट्रीय संबंध, उद्योग और वाणिज्य, साहित्य और शिक्षा—पर नियंत्रण स्थापित करने में प्रवृत्त हुआ। मध्य युग में प्लेटो के प्रमुख सिद्धांतों की स्वाभाविक प्रवृत्ति का हमें जो सबसे अंतिम और पुष्ट सादृश्य मिलता है वह है सॉलॉन की राज्य-व्यवस्था—विशेषकर इस राज्य-व्यवस्था का वह रूप जो संवाद के अंत में उपलब्ध होता है और जिसकी ओर पहले ही संकेत किया जा चुका है, और सामान्य मध्य-युगीन राज्य-व्यवस्था के बीच पाई जाने वाली समानताएँ। ऊपर कहा गया था कि सॉलॉन का मत मध्य युग का आरंभ है³। जब हम दसवें शताब्दी के धार्मिक उत्पीड़न की याद करते हैं, जब हम नया परिपक्व के सदस्यों की सुधार-सदन में धर्मग्रंथियों के प्रति उनकी आत्मा की मुक्ति के लिए उपदेश देते हुए देखते हैं, तब हम यह समझ सकते हैं कि उपर्युक्त कथन निराधार नहीं है। फिर भी, जब हम इन सादृश्यों का स्मरण कर रहे हों, तब हमें एक और चीज का स्मरण कर लेना चाहिए। ये सहज सादृश्य हैं। मध्य युग अपने ही मार्ग पर चल रहा था, प्लेटो के चरण-चिह्नों पर नहीं। यह मार्ग कई स्थलों पर उस मार्ग से भिन्न जाता था जिस पर पहले प्लेटो चल चुका था, पर यह संयोग भास्मिक ही था। मध्य युग में प्लेटो के प्रत्यक्ष प्रभाव सिर्फ वे हैं जो डिमाएस्त के अध्ययन से, सार्वभौम आदर्शों के स्वरूप के संबंध में उसके दृष्टिकोण की परंपरा से और—इतना और कह दें—आगस्टाइन के धर्म-शास्त्र में पाए जाने वाले

1. देखिए कार्लविल, मेडिएवल पॉलिटिकल थ्योरी इन द वेस्ट, II. 136—7। रिपब्लिक और प्रिगोरी सप्टम के कार्यकर्ताओं में क्या समानता मिलती है—मैंने पहले के एक नोट (पृ० 319, पा० टि० 1) में यही बताने का प्रयास किया है।
2. यह विभाजन क्लर्की वर्ग, वेरन वर्ग और लोक वर्ग के मध्ययुगीन विभाजन से मिलता है। इस विभाजन में धर्माधिकारियों के दो वर्ग माने गए हैं और सर्वसाधारण का एक सामान्य विभाजन में धर्माधिकारियों का एक वर्ग माना गया है और सर्वसाधारण के दो।
3. पीछे अध्याय 15—घ से तुलना कीजिए।

प्लेटो-दर्शन के तत्त्वों से निकले थे¹। मध्य युग के विश्वविद्यालयों का शिक्षा-क्रम रिपब्लिक के सातवें खंड में दिए गए शिक्षा-क्रम के अनुरूप हो सकता है ; किंतु वह मध्य युग के विश्वविद्यालयों का शिक्षा-क्रम इसलिए था कि वह सदियों से शिक्षा का वास्तविक आधार-तत्त्व रहा था , इसलिए नहीं कि वह रिपब्लिक के शिक्षा-क्रम के अनुरूप था ।

-
1. प्लेटो-दर्शन की उस प्रवृत्ति के बारे में कुछ कहना मेरे क्षेत्र से बाहर है जिसने सेंट आगस्टाइन के माध्यम से मध्ययुगीन धर्म-शास्त्र में प्रवेश पाया था और जिसमें सदा उस ईश्वर की धारणा का प्रतिपादन किया गया था जो विधि के अनुसार कार्य करता है और जो वाद के नामरूपवादियों (nominalist) द्वारा प्रतिपादित रहस्यात्मक रीतियों से काम करने वाले रहस्यात्मक परमात्मा के सिद्धांत के विरुद्ध था ।

(ख) पुनर्जागरण—सर टामस मोर

पुनर्जागरण से रिपब्लिक की नया जीवन-दान मिला। प्लेटोस की अकादमी का प्लेटोवाद तथा सोरेंजो की मेडिसी के इर्द-गिर्द जो मंडली एकट्ठी हो गई थी, उसका प्लेटोवाद वास्तव में नव्य प्लेटोवाद था, किंतु मोटेबिशियों के छोटे से फार्म में 1477 ई० तक फिसिनो ने प्लेटो की रचनाओं का लैटिन अनुवाद पूरा कर लिया था। तथापि, सर टामस मोर की यूटोपिया ही वह ग्रन्थ है जिसमें, लगता है कि, सोया हुआ प्लेटो एक बार फिर से जाग उठा है¹। यूटोपिया में रिपब्लिक की चर्चा कई बार आई है और इसमें भी बढ़कर बात यह है कि इसमें संपत्ति के सामं, और स्त्रियों के उद्धार की परवा की गई है। पर, यूटोपिया के लेखक को रिपब्लिक से जाहे कितनी ही प्रेरणा मिली हो, यूटोपिया एक भिन्न और स्वतंत्र ग्रन्थ है²। प्लेटो के दर्शन में निवृत्ति-भावना कम नहीं; मोर में कुछ-कुछ प्रवृत्ति-भाव है। प्लेटो ने सिखाया था कि समाज को चाहिए वह अपने निरुपयोगी सदस्यों को मर जाने दे; मोर का मुसाम है कि जो लोग इतने बूढ़े या इतने रोग हैं कि जीवन का कुछ रस या सुख नहीं भोग सकते, उन्हें आत्महत्या कर लेनी चाहिए। मोर प्लेटो से भिन्न भावना से अनुप्राणित था, हालांकि उसने तफसीलें प्लेटो से ग्रहण की हैं। मोर उस युग का विशिष्ट प्रतिनिधि है जिसमें “सोम ईसाइयों की मठ-व्यवस्था का विरोध करके एपीक्युरी दर्शनियों की भांति रहते थे और ईसाई चर्च की प्रचलता के विरोध में प्लेटो के सिद्धों की भांति सोचते थे”। मोर ने साम्यवाद की जो परवा की है उसकी ओर दृष्टिपात करने पर हम प्लेटो से उसका वही भेद

1. प्लेटो रेडिविक्स बाल्स द्वितीय नेविले द्वारा लिखी गई एक ऐसी कृति का शीर्षक है जो प्लेटो के गौरव के अनुकूल नहीं है। हेनरी नेविले प्रचार-साहित्य का लेखक था जो जयसः कभी सप्तदीय शासन का समर्थक रहा था तो कभी राजतन्त्र का।
2. मे माइकेल्स और जोगसर द्वारा प्रस्तुत किए गए यूटोपिया के संस्करण (बर्लिन, 1885) का ज्ञापी है (इंग्लीश, पृ० 16—35)।

पाने हैं जो जीवन के प्रति दोनों के सामान्य दृष्टिकोण में व्यक्त हुआ है। हो सनता है मोर ने साम्यवाद का विचार प्लेटो से लिया हो, पर उसके साम्यवाद के प्रेरक हेतु और उसकी योजना विलुप्त भिन्न हैं। हम देख चुके हैं प्लेटो के प्रेरक हेतु राजनीतिक या नैतिक हैं, आर्थिक नहीं : साम्यवाद की उत्पत्ति इसलिए है कि उससे न्याय की सिद्धि होगी और निःस्वार्थ तथा गुच्छा शासन की स्थापना उसी के अंतर्गत हो सकती है। मोर के प्रेरक हेतु आर्थिक हैं। उसका साम्यवादी सम-सामयिक आर्थिक परिस्थितियों के विरुद्ध सीधी प्रतिक्रिया के रूप में है। प्लेटो का विचार था कि यूनानी नगरों का नाम अज्ञानों और स्वार्थों राजनीतियों ने किया है। मोर का विचार था (जैसा कि पंद्रहवीं सदी के अंत में एक लॉर्ड चांसलर ने कहा था) कि, 'इस शासन का पतन भूमि पर थोड़े से श्रीमानों के अधिकार कर लेने से और उत्पत्ति के समय कानूनकारों की मदद न करने से हुआ है'। मोर ने देखा कि किसानों का उनकी ज़मीनों से बेदगल किया जा रहा है और जमीनों पर भेड़ों के चरागाह बनाए जा रहे हैं; उसने देखा कि "भेड़ें मनुष्यों को गाय जा रही हैं।" उसने देखा कि बड़े-बड़े जमींदार तो जमीनों पर अपना एकच्छत्र अधिकार स्थापित करते जा रहे हैं और जो लोग मनुष्य विमान होने, उन्हें खानाबदोशी और चोरी का महारा लेना पड़ रहा है। वुडस्वूह नामक आंदोलन के द्वारा जर्मनी में कृषि-साम्यवाद का प्रचार हो रहा था और मोर का ध्यान भी कृषि-साम्यवाद की ओर गया। मोर का विचार था कि चूंकि निजी संपत्ति-व्यवस्था के फलस्वरूप अधिकांश अंग्रेजों को सुख की ज़िदगी में हाथ धोना पड़ता है और इस तरह के आकर्षक नारों से फोई लाभ नहीं है कि संपत्ति को भ्रम में बराबर बांट दिया जाएगा" तथा "जो जिसकी जमीन होगी, वह उसी के पास रहेगी," अतः हमें समग्र उपाय ही अपनाना चाहिए यानी राष्ट्रीय संपत्ति के चरम सदय का सधान करना चाहिए।

अस्तु, मोर के प्रेरक हेतु आर्थिक हैं। ये प्रेरक हेतु ऐसे हैं जिनकी ओर उसका ध्यान अपने युग की घुराइयों के कारण गया था; प्लेटो की रचनाओं का अनुशीलन करने के कारण नहीं। प्लेटो का साम्यवाद दो उच्च वर्गों तक ही सीमित था : मोर के साम्यवाद के दायरे में राज्य का प्रत्येक सदस्य आ गया है¹। प्लेटो के

1. मोर ने प्लेटोपिया के पहले खंड में कुछ इस तरह का विचार व्यक्त किया है मार्को प्लेटो ने सामान्य साम्यवाद का प्रतिपादन किया हो। "वह प्लेटो के इस मत से सहमत है और इसमें कोई आश्चर्य की बात भी नहीं कि वह ऐसे लोगों के लिए विधियाँ नहीं बनाएगा जो धन-संपदा तथा पदार्थों पर उपभोग और स्वामित्व का सबको समान अधिकार प्रदान करने वाली विधियाँ अस्वीकार कर देते हैं। जहाँ प्रत्येक व्यक्ति के पास अपनी विनिष्ट धन संपदा हो वहाँ यह व्यवस्था नहीं चल सकती"। पर, यहाँ उसका संकेत प्लेटो के संवध में प्रचलित एक प्राचीन जनश्रुति के प्रति है, रिपब्लिक के प्रति नहीं (हसो ने भी क्यूटे सोशल, II. 8 में इसके प्रति संकेत किया है)। इस जनश्रुति के अनुसार प्लेटो ने आर्केडिया और थोडम के लिए अर्थात् थोडस के एपामिनोन्डास द्वारा आर्केडिया में संस्थापित मेगापोलिस नगर के लिए विधि बनाना इसलिए अस्वीकार कर दिया था कि वे अधिकारों की समानता

साम्यवाद की कुछ इस तरह से व्यवस्था की गई थी कि दो उच्च वर्गों साम्यवादी काम-बघो और नोन, तेल, सड़की की बिताओं से मुक्त रहें : मोर के साम्यवाद की योजना इस तरह से बनाई गई है कि प्रत्येक व्यक्ति खेती और पशुपालन के काम में लगे । तीसरे वर्ग के सदस्य जिस के रूप में जो वापिक लगान दिया करते थे, प्लेटो के संरक्षक उत्ती का वापस में हिस्सा-बांट कर लेते थे : मोर के नागरिकों का अपने देश की हर तरह की उपज में हिस्सा-बांट रहता है । प्लेटो ने तीसरे वर्ग के पास समूची संपत्ति का निजी स्वामित्व रहने दिया था ; उसने संरक्षकों के पास दो ही चीजों का साझा स्वामित्व छोड़ा था—उनके आवासों का और वापिक लगान का ; और किसी का नहीं । मोर ने अपने नागरिकों के पास निजी संपत्ति नहीं छोड़ी, उसने हर चीज का साझा स्वामित्व कर दिया है । इन सारे भेदों में एक मुख्य भेद यह है कि थम के संबंध में दोनों विचारकों का दृष्टिकोण बलग-अलग है । प्लेटो के साम्यवाद का उद्देश्य संरक्षकों को थम से मुक्ति देना था । उसके साम्यवाद में अधिकांश चीजों का निजी स्वामित्व बना रहता है और थोड़ी सी चीजों के ही साझा स्वामित्व की व्यवस्था होती है । मोर का साम्यवाद वास्तव में सब चीजों का साम्यवाद था, और उसका उद्देश्य था—सब लोगों को थम के लिए मुक्त करना । बेरोजगार किसान इंगलैंड की सड़कों पर मारे-मारे फिरे, इसकी जगह वह सबको काम देना चाहता है । मोर को वे आलसी लोग बिस्कुल नहीं सुहाते जो श्रीमानों के घरों में 'अजगर करे न बाकरी' की साकार मूर्ति बने बैठे रहते हैं । इसकी जगह वह तो यह चाहता है कि सब लोग एक-दूसरे की मदद करें । इस तरह वह काम के घटे काम करना और सब लोगों को दिन में छह घंटे काम करने की सुविधा देना चाहता है ।

स्पष्ट है कि मोर का साम्यवाद आधुनिक समाजवाद से अनेक बातों में भिन्नता है और प्लेटो का साम्यवाद उससे बहुत भिन्न है । फिर भी, मोर के साम्यवाद और आधुनिक समाजवाद में कुछ भेद हैं । आधुनिक समाजवाद सामान्य रूप से समष्टिवादी है और उसमें उत्पादन के साधनों के सामूहिक स्वामित्व की पैरवी की गई है, मोर ने उपज के साम्य स्वामित्व की पैरवी की है । आधुनिक समाजवाद मुख्य-साधनों को सब लोगो में बराबर-बराबर और निष्पक्ष-भाव से बांट देना चाहता है । वह इनका समाज से बहिष्कार करना नहीं चाहता । इस दृष्टि से मोर प्लेटो के निकट है : वह अधिक जीवन को इतना सरल कर देना चाहता है कि उसमें कृषि की कुछ बुनियादी चीजें और जरूरी दस्तकारियाँ भर रह जाएँ । परंतु कुल मिलाकर मोर में आधुनिक समाजवाद की भावना है, उसमें संसार के पदार्थों के अधिक न्यायपूर्ण

के लिए तैयार नहीं हुए थे (डायोनेजीज सार्पटिस, III. 17) । तथापि, नाटोप का विचार है कि चूंकि प्लेटो के सिद्धांतों में युक्ति की दृष्टि से पूर्ण साम्यवाद निहित था, आधा साम्यवाद नहीं (पृष्ठ 321—325 देखिए), अतः मोर ने रिपब्लिक के सिद्धांतों से ठीक ही निष्कर्ष निकाला है (प्लेटोस इस्टाट ऑफ् डी इटी डेयर सोसियल पाइडोगोमिक, पृष्ठ 24—33) ।

1. प्रोटोपिमा में सोना बिस्कुल नहीं है : रिपब्लिक में संरक्षकों के पास ही सोना नहीं रहता ।

वितरण का उत्साह है ; आधुनिक युग की यथार्थ आर्थिक परिस्थितियों के साथ उसका निकट का संपर्क है । उसने शिक्षा की समस्या पर भी उसी यथार्थवादी भावना से विचार किया है । प्लेटो की योजना का मुख्य अंग शिक्षा थी । उसकी तुलना में साम्यवाद गौण और हीन चीज थी । मोर की व्यवस्था में साम्यवाद सबसे पहले और सबसे ऊपर आता है ; उसने शिक्षा के केवल तकनीकी पक्ष पर ही विचार किया है । उसके विचार से शिक्षा का अर्थ है किसी दस्तकारी का प्रशिक्षण प्राप्त करना क्योंकि यूटोपिया के हर नागरिक को खेतों के साथ-साथ किसी न किसी दस्तकारी का भी काम करना चाहिए और उसे ये दोनों काम नियमित रूप से बारी-बारी से करने चाहिए । यह एक ऐसा वस्तुस्थिति है जिससे एक बार फिर धर्म के संघर्ष में मोर का आधुनिक और प्लेटो से भिन्न दृष्टिकोण व्यक्त होता है ।

स्त्रियों के संबंध में मोर के विचार, कुछ दृष्टियों से बहुत हद तक प्लेटो जैसे ही हैं । स्त्रियों के उद्धार में उनकी भाग्य है । वह मानता है कि स्त्रियाँ वही काम कर सकती हैं जो पुरुष । रिपब्लिक की तरह यूटोपिया में भी स्त्रियाँ परसंभालती हैं ; रिपब्लिक की तरह वे रणक्षेत्र में भी जाती हैं । पर सब स्त्रियाँ नहीं लड़ती और वे सिर्फ एक ही प्रकार के पद संभालती हैं—घाँसिक पद । यूटोपिया में स्त्रियों के सामें का भी विधान नहीं है : मोर का विश्वास एक-पत्नी-प्रथा (monogamy) में है । घर-बधू की चाहिए कि वे विवाह से पहले एक-दूसरे को नगनावस्था में देख लें जिससे वे जान सकें कि वे विवाह के योग्य हैं—मोर के इस सुझाव में प्लेटो का पारंपरिक स्वास्थ्य विषयक दृष्टिकोण व्यक्त हुआ है । पर यौन-समस्या के बारे में मोर का यही एक ऐसा विचार है जो प्लेटो के दृष्टिकोण के अनुकूल पड़ता है¹ ।

1. यह सुझाव सॉल (772 A) से लिया गया है । यूटोपिया में सॉल का भी अनुकरण किया गया है, रिपब्लिक का ही नहीं । जब मोर अपने आदर्श राज्य के छाँके में रंग भरने लगा, तब उसकी दृष्टि स्वभावतः सॉल की ओर गई जिसमें हर चीज का विस्तार से विवेचन हुआ है । जिस तरह, सॉल ने प्लेटो ने सभी नागरिकों के लिए—स्त्रियों और पुरुषों सभी के लिए—पञ्चमयी भोजन-व्यवस्था की पैरवी की है, उसी तरह मोर ने भी की है (II, अध्याय V) : प्लेटो की तरह उसने भी बूढ़ों और नौजवानों को एक साथ रखने की कोशिश की है । सॉल के नागरिकों की भाँति यूटोपिया के नागरिक भी नक्षत्रों की गति और आकाशोप पिंडों के संचरण का अध्ययन करने में बड़े दक्ष और चतुर हैं (II, अध्याय VI) । यूटोपिया के नागरिक अपने को अलग-अलग रखते हैं और जब वे यात्रा के लिए निकलते हैं, तब उन्हें अपने शासक का अनुज्ञा-पत्र लेना पड़ता है (II, अध्याय VI.) : सॉल के वारहवें खंड से तुलना कीजिए) । मोर ने धार्मिक सहिष्णुता का प्रतिपादन किया है और यहाँ उसका प्लेटो से भेद है । उसने यूटोपिया नरेश के बारे में कहा है कि उसने प्रत्येक व्यक्ति को धार्मिक स्वतंत्रता दे रखी थी । उसने लिखा है कि यूटोपिया की प्रजा अपने राजा के पद-चिन्हों पर चलती है और उसका विश्वास है कि सत्य अपनी ही छवि से अपनी सत्ता की प्रतिष्ठा करेगा और आलोक में आएगा । किंतु, जब वह कहता है कि जिन लोगों का आत्मा की अमरता, ईश्वरीय विधान या पापियों के देवी प्रतिकार में अविश्वास होगा, उन्हें प्राणदंड दिया जाएगा और जब वह यह

प्लेटोपिया में जननस्थान पर नियंत्रण रखने का एक ही उपाय सुझाया गया है—
उपनिवेशों की स्थापना।

इस प्रकार, यूगेना कि कुल मिलाकर मोर बहिरंग दृष्टि से ही प्लेटो का
या अनुयायी है, अंतरंग दृष्टि में नहीं। वह आधुनिक कास्परनिक समाजवाद का
जनक था, प्लेटो के साम्यवाद का अनुकर्ता नहीं। उसका उद्देश्य है—सबके लिए
उपभोग की समानता। प्लेटो का लक्ष्य था—बोड़ों के लिए ज्ञान की पूर्णता। प्लेटो
के चिंतन में बुद्धवाद ने दार्शनिक नरेश की ओर सर्वज्ञ की राह तैयार की है।
फ्रांस-नरेश उसके प्लेटोपिया के बारे में क्या कहेगा—यह सोचकर ही मोर मुस्करा
उठता है। मोर के चिंतन में भाव की निवृत्तिमूलक निरव्युत्तता नहीं है : उसकी
आदर्शवित है : धर्म भी सूख, सुख भी सूखे।

व्यवस्था करता है कि अविश्वासियों को सिर्फ दो तरह के लोगों—धर्माचार्यों
और गृह-गर्भीर धर्मियों—से ही बात करनी चाहिए, और किसी से नहीं,
तब उसकी विचारधारा प्लेटो के अनुरूप रहती है (II, अध्याय IX)।

1. अपने पहले छंद में मोर ने निश्चय ही प्लेटो के दार्शनिक नरेश की ओर सकेत
किया है। प्लेटो ने सिराक्यूज में यह अनुभव कर लिया था कि दार्शनिकों
के लिए नरेशों को परामर्श देना व्यर्थ है। उपचार एक ही है—ऐसा नरेश
जो स्वयं ही दर्शन की ओर उन्मुख हो। दार्शनिक के संबंध में प्लेटो की
महं उपमा सार्थक ही थी कि वह ससार की विघ्न-वाधाओं से बचने के
लिए अपने घर की चहारदीवारी में बंद रहता है (रिपब्लिक, 496 D
का भावानुवाद)।
2. कम्पानेला का सिद्धांत सीमित मोर की प्लेटोपिया की नकल है। एक
फ्रांसीसी लेखक ने लिखा है कि उस पर प्लेटो की रिपब्लिक का प्रभाव है
और साथ ही कॅथोलिक संप्रदायों का भी। सूर्यनगर का संचालन तत्त्व-
मीमांसक के हाथ में है। उसकी अधीनता में तीन दंडनायकों के पद हैं—युद्ध
के लिए शक्ति, मुजबन के लिए प्रेम और विज्ञान, कला तथा शिक्षा के लिए
ज्ञान। कम्पानेला संपत्ति का ही नहीं, परिवार का भी अंत करना चाहता
है ; इसीलिए प्रेम के दंडनायक के पद की जरूरत है। रोमनिकन संप्रदाय
का सन्यासी होने के नाते उसने एक ऐसी व्यवस्था का प्रतिपादन किया है
जिसे अंतर्गत लोग अपने अपराध स्वीकार कर सकते हैं और बर रहे हैं।
ऐसी व्यवस्था की तान में भी पैरवी की गई है (पीछे अध्याय 15—य
देखिए)।



(ग) आधुनिक संसार—रूसो, होगेल और फॉट

रूसो के साथ प्लेटो का राजनीति-विद्वान एक नई करवट सेबर उठ बैठना है और तब से चिन्तन के क्षेत्र में जो प्रभाव डालना प्रारंभ करना है सो निरंतर चलता रहा है। जनीवा गणराज्य जिसके 'महिमाशाली, सम्माननीय और प्रमुखा-मपन्न स्वामियों' को उसने अपना 'इस्कोर्म ऑन द थोरिजन ऑफ़ काउंटेन्स ऑफ़ इनइक्वैलिटी' समर्पित किया था, कुछ-कुछ नगर-राज्य ही था। रूसो ने अपनी किमोरावस्था में जनीवा में प्राचीन काव के नगर-राज्यों के संबंध में प्लूटार्क के इतिहास का अध्ययन किया था और उसने अपनी रचनाओं में प्लूटार्क के इतिहास का बराबर उल्लेख किया है। आगे चलकर उसने प्लेटो का अध्ययन आरंभ किया और प्लेटो ने उसके चिन्तन पर प्रभाव डाला¹। प्लेटो की मदद से उसने अपने आप को प्लेटो के व्यक्तिवादी सिद्धांत में मुग्न किया² और वह कंट्रेट सोशल में प्रतिपादित

1. रूसो के उल्लेखों से ज्ञान होना है कि उसने रिपब्लिक, साँच और पॉलिटिकल का अध्ययन किया था। रूसो का इरादा था कि वह अपने एक ग्रंथ में एक्वामेन डी ला रिपब्लिक डी प्लेटोन (प्लेटो की रिपब्लिक की परीक्षा) नामक एक अध्याय रवेगा (वाउघन द पॉलिटिकल राइडिंग्स ऑफ़ रूसो, 1. 399 E)। वह इस ग्रंथ की योजना ही बना कर रह गया, लिख नहीं पाया। रूसो की राजनीतिक रचनाओं पर ही नहीं, रसात्मक और शैक्षिक रचनाओं पर भी प्लेटो का असर पड़ा था। वाउघन का कहना है कि रूसो का इमिटेशन थियॉट्रेस साँच के तीसरे खंड पर (होना दूसरा खंड चाहिए और रिपब्लिक के तीसरे और दसवें खंडों पर आधारित है। उसने अपने एमील नामक ग्रंथ में (वाउघन, पू० कृ० II, 146) लिखा है : "क्या तुम इस बात की शलक पाना चाहते हो कि लोक-शिक्षा क्या चीज होनी है ? तब फिर प्लेटो की रिपब्लिक का अध्ययन करो—वह शिक्षा के विषय पर आज तक का सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ है"।

2. अतः, पर वह उससे पूरी तरह नहीं बच सका। कंट्रेट सोशल का एक आकर्षण यह है कि इसमें रूसो व्यक्तिवादी शब्दावली के माध्यम से सामुदायिक सामाजिक नियंत्रण के सिद्धांत तक पहुँचने के लिए हाथ-पैर पटक रहा है और इस प्रयास में वह कभी-कभी यथार्थ व्यक्तिवाद के भँवरों में फँस जाता है।

राज्य के समष्टिवादी सिद्धांत पर पहुँच गया। सच पूछा जाए तो इस महान् कृति का नाम ही गलत है। इसे तो छी ला ऑरगिनिज्म सोशल् नाम देना ज्यादा ठीक होगा। रुसो ने सविदा की सामान्य और परंपरागत शब्दावली का प्रयोग किया है पर उसके तर्कों में सविदा की व्यक्तिवादी ध्वनि वही भी नहीं है¹। उसके विचार से राज्य एक नैतिक सामयिक सत्ता (नैतिक और सामुदायिक सत्ता : नैतिक प्राणी) है और वह उसके नित्याण में निरत प्रभुतासंपन्न सामान्य इच्छा से संपन्न होती है। राज्य वैधिक अधिकारों की रक्षा करने वाला वैधिक संघ नहीं होता : वह एक नैतिक संघ होता है जिसके सामान्य जीवन के माध्यम से मानव अपने नैतिक जीवन में प्रवेश करता है। राज्य का सदस्य न होने की स्थिति में मनुष्य मूर्ख और सीमित प्राणी होता है ; वह बुझा और सहजवृत्ति से संचालित होता है। राज्य की सदस्यता के प्रभाव से वह बुद्धिमान प्राणी बनता है, मनुष्य कहलाने के योग्य होता है (1-8, लांच, 875 से तुलना कीजिए)। राज्य सहजवृत्ति के स्थान पर न्याय की और बुझा के स्थान पर विधि की प्रतिष्ठा करता है। वह लोगों के कर्मों में नैतिकता की वह महक भर देता है जिसका उनमें पहले अभाव था। यह छुड़ प्लेटोवाद या हेलेनी इष्टिकोण है ; और राज्य को सामुदायिक नैतिक समाज मानने के हेलेनी इष्टिकोण से अनुप्राणित होकर रुसो ने स्वभावतः राज्य के शैक्षिक स्वरूप के संबंध में प्लेटोयी या हेलेनी इष्टिकोण का ही प्रतिपादन किया है। राज्य के लिए आवश्यक है कि वह अपने सदस्यों को बुझा के बंधनों से मुक्त कर उनके लिए स्वतंत्रता के द्वार खोल दे। उसे चाहिए कि वह लोगों को स्वतंत्र होने के लिए बाध्य करे (1-7)। "उसकी शिक्षा ऐसी होनी चाहिए कि वह लोगों के मन को राष्ट्रीय सचि में डाल दे और उनके विचारों तथा रुचियों को ऐसी दिशा दे कि वे प्रवृत्ति, उत्साह तथा आवश्यकता से देशभक्ति के रंग में रंग जाएँ"। (मौवर्मैंट डी मोलौने, अध्याय IV)। रुसो ने अपने सम्मुख इन सिद्धांतों को स्थिर नक्षत्रों की तरह रखकर राज्य के प्रति प्लेटो की तरह उत्साह की, तीव्र उत्साह की अनुभूति की थी। सच पूछा जाए, तो राज्य के संबंध में उसकी धारणा प्लेटो की धारणा से भिन्न थी। उसके राज्य में प्रत्येक नागरिक का सामान्य इच्छा के निर्धारण में योग रहता था और साथ ही उन विधियों के निमाण में भी जिनके माध्यम से और सिर्फ जिनके माध्यम से सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति हो सकती है। रुसो ने लोकतंत्र, छुड़ और

1. जिस रुसो ने कहा था कि "मनुष्य जन्म से स्वतंत्र होता है पर वह हर जगह ज़रीरों में जकड़ा हुआ है" और जिसने प्राकृतिक अवस्था की ओर मोटने के मंत्र का प्रचार किया था, उसके बारे में यह पुरानी परंपरा कि वह व्यक्तिवादी था, कट्टर सोशल के ऐसे अध्ययन पर आधारित प्रतीत होती है जो पहले अध्याय के पहले वाक्य से आगे न बढ़ा हो। रुसो सूत्रकार था और अपनी रचना को एक सूत्र से आरंभ करने का उसे भारी दंड भोगना पड़ा है। अगर वहीं वह इसके बाद ही एक और सूत्र जोड़ देता और कहता चलता, "किन्तु अगर अधन न्याय के हो, उचित हो, तो यह न्याय्य और उचित होगा कि वह बंधनों में रहे और शासन की सार्वकता तभी है जब वह स्वशासन हो," तो वह असावधान पाठकों को अर्थ का अनर्थ करने से बचा लेता और अपने आप को भूलत वाक्य-रचना के दंड से।

आदिम लोकनंज, का तथा विधि की प्रभुता का रंग फूँका था। ये सूत्रान के सिद्धांत थे, प्लेटो के नहीं। प्लेटो का विश्वास तो यह था कि राज्य की इच्छा उनके सबसे बुद्धिमान सदस्यों की इच्छा होती है और उसके सामने बुद्धिमान सदस्यों को विधि की चेड़ियों में नहीं बांधा जाना चाहिए। किन्तु, अपने सदस्यों पर नियंत्रण रखने के लिए रूसो का लोकनशास्त्रिक और वैधिक राज्य भी उतना ही आतुर है, जितना प्लेटो का अभिजात-तन्त्रात्मक और निरपेक्ष राज्य—उससे कम नहीं। रूसो को यह अभीष्ट है कि राज्य के अन्तर्गत नागरिक का और कोई समाज न हो। "सामान्य इच्छा की उचित अभिव्यक्ति हो सके—इसके लिए आवश्यक है कि राज्य में कोई आतिथ्य समाज न रहे और प्रत्येक नागरिक राज्य के सदस्य में ही सोचे-विचारे" (कंट्रेट सोशल, II. 3)। अपने सदस्यों के ऊपर समुदाय की प्रभुता अविच्छेद्य और अखंड होती है; उसके ऊपर एक ही सीमा का आरोप हो सकता है कि वह सदा विधि के सामान्य नियमों में व्यक्त हो। नागरिक धर्म को किस रूप में मानें—समुदाय यह निर्धारित कर सकता है और समुदाय द्वारा निर्धारित इस नागरिक धर्म में रुद्धिर्मा नहीं होती, उसमें सामाजिकता की भावनाएँ होती हैं जो श्रेष्ठ नागरिकता तथा पक्की निष्ठा का आधार बनती हैं। वह अविस्वासी को दंड दे सकता है (इसलिए कि वह अधार्मिक है, इसलिए नहीं कि वह असामाजिक है। पर दंड देता जरूर है)। अंत में, जिस व्यक्ति ने धर्म स्वीकार कर लिया है, अगर वह इस तरह का आचरण करे मानो उसकी धर्म-सिद्धांतों में आस्था न हो, तो राज्य उस व्यक्ति को "जो विधियों के सामने झूठ बोला हो" प्राणदंड दे सकता है¹।

यही वे मूल सबक हैं जो रूसो ने सूत्रानियों से और प्लेटो से सीखे थे। उनमें छोटी-छोटी बातों के साथ बड़ी-बड़ी बातें भी प्लेटो से ग्रहण कीं; और उसके राजनीति-चिंतन की स्पूल रेखाओं पर ही प्लेटो का रंग नहीं है, समूचे रेखाचित्र पर उसकी गहरी छाप है। कंट्रेट सोशल के दूसरे खंड (अध्याय 7) में रंगमंच पर जो विधिकर्त्ता दिखाई पड़ता है, वह प्लेटो के रंग में रंगा व्यक्ति है। समाज सदा ही अपना कल्याण चाहता है, पर वह सदा उसका दर्शन नहीं कर पाता। समुदाय सदा ही सामान्य इच्छा का आस्थान करना चाहता है—और सामान्य इच्छा से रूसो का अनिप्राय है व्यापक कल्याण के प्रति उद्दिष्ट इच्छा—परंतु, उसे सदा यह ज्ञान नहीं होता कि वास्तव में उसकी इच्छा क्या हो। राज्य के आरंभ में यह कठिनाई विकट होगी और रूसो ने इसके समाधान के लिए जो दैवी उपाय सुझाया है, वह है विधिकर्त्ता। वह समुदाय को परामर्श देगा : अपने परामर्श का विधि के रूप में आरोप नहीं करेगा। वह समुदाय की प्रभुता का निषेध किए बिना ही उसके अज्ञान का निवारण करेगा। जिस तरह रूसो ने प्लेटो से विधिकर्त्ता का व्यवितत्व लिया था, उसी तरह उसने प्लेटो से राज्य के आकार की धारणा भी ग्रहण की थी—शायद अन्तर्ज्ञान में। राज्य का आकार बीच का होना चाहिए—वह न तो इतना बड़ा हो

1. इस अवतरण तथा लॉज के दसवें खंड के अवतरण की समानता हम पहले ही देख चुके हैं (पीछे अध्याय 16—स देखिए)।

कि उसका बर्फी तरह से शासन न हो सके और न इतना छोटा कि आत्मनिर्भर न बन सके (II 9)। समुद्री वाणिज्य के संबंध में भी उसके विचार प्लेटो के विचारों जैसे ही हैं—उसके शब्द तक प्लेटो के ही शब्द लगते हैं। “क्या तुम्हारा नम्रुदतट विस्तृत और विनाश है? तब समुद्र की जहाजों से पाट दो : वाणिज्य और नीवहन का भेडा ऊँचा उठाओ . तुम्हारी जीवन आमागम पर अल्पकालीन होगा।”

एसो समाज-संविदा का अंतिम मनीहा नहीं है, वह आदर्शवादी संप्रदाय का पहला पैगबर है . वह लोक का उत्तराधिकारी और निप्य नहीं, हीगेल का पूर्ववर्ती और सिद्धक है। “राज्य नैतिक स्वतन्त्रता का वाहन है”—हीगेल ने भी (वाट की तरह) अपनी विचार-यात्रा का आरम्भ इसी की इस धारणा से किया था ; परंतु उस पर यूतानी नगर-राज्य के दर्शन और इतिहास का भी असर पड़ा था। यह अमर सीधा भी था और एसो की अपेक्षा कहीं ज्यादा भी था। वह प्रभाव 1802 के सिद्धम ऑफ एविशस में सबसे ज्यादा है ; पर 1807 के क्लिंत्सफी ऑफ माइंड में भी यह प्रभाव उतनी ही गहराई से विद्यमान है। हीगेल ने राज्य की कल्पना विधि की शब्दावली में या विधि-संस्था के रूप में नहीं की। उसने राज्य की कल्पना समाज-नीति की शब्दावली में और उस समाज-नीति की उच्चतम अभिव्यक्ति और माध्यम के रूप में की है जिसका सारे समुदायों के जीवन पर नियंत्रण रहना है—राज्य के जीवन पर प्रमुख रूप से और विशेष रूप से। यह समाज-नीति अचानक समाज-मत के माध्यम से व्यक्त होती है और उन्हीं के बल-बूने पर कार्यान्वित। राज्य की समाज-नीति का उपकरण मानने की इस धारणा में और राज्य की न्याय का उपकरण मानने की प्लेटोवादी धारणा में स्पष्ट संबंध है। इन धारणायों का आधार-मूल एक ही है—राज्य एक नैतिक सावयव सत्ता है ; एक संगठित जीवन-व्यवस्था है जिसमें अपने कर्तव्य का पालन कर प्रत्येक नागरिक पूर्ण न्याय की सिद्धि करता है और इन दोनों धारणाओं की परिणति एव ही जीवन के रूप में होती है—“अपनी स्थिति और उसमें निहित कर्तव्यों के पालन” के रूप में। प्लेटो की तरह हीगेल भी निरपेक्षतावादी था और हालाँकि उसने प्रजा-भेदों की दार्शनिक बनने की सलाह देने का साहस तो नहीं किया, फिर भी उसने शासन का मुख्य स्रोत “सत्ताधारी व्यक्ति की इच्छा” में पाया। जिस प्रकार, प्लेटो ने ऐथेनी लोकतन्त्र की इस आधार पर आलोचना की थी कि वह एक राज्य में दो राज्यों की सृष्टि कर देता है, उन्हीं प्रकार हीगेल ने अंग्रेजों की प्रतिनिधिक शासन-प्रणाली की इसलिए आलोचना की थी कि उनमें निजी और विशिष्ट स्वार्थों की धेदी पर राज्य की एकता का खलिदान हो जाता है। जिस तरह प्लेटो की साम्यवाद में आस्था थी, उस तरह हीगेल की साम्यवाद में कोई आस्था ने थी, पर उनके सिद्धांत का एक अंग यह भी था कि अपने समस्त आर्थिक हितों के संघेद ‘नागर समाज’ पर राज्य का नियंत्रण स्थापित होना चाहिए और अगर हीगेल समाजवादी न था, तो वह संरक्षणवादी (protectionist) जरूर था (इस स्थिति को कुछ लोग तो उत्कर्ष की दिशा में और कुछ अपकर्ष की दिशा में इससे आगे की स्थिति बनाएंगे) ; और उसका मत था कि जिन निजी क्षेत्रों

में व्यक्तिगत स्वार्थ ही अद्यावधि पूर्ति होनी हो, उन लोगों पर राज्य का नियंत्रण आवश्यक है¹।

उननीसवीं सदी का एक प्लेटोवादी, मनवन अपनी उच्छा के विरुद्ध प्लेटोवादी, आगस्ट कौंट था—वस्तुनिष्ठावाद का प्रशंसक। प्लेटो की भाँति कौंट का भी यह विश्वास था कि समाज का सामन वैज्ञानिक ज्ञान के द्वारा होना चाहिए और ही सत्यता है। पर कौंट का यह भी विश्वास था कि इस ज्ञान को तत्त्व-मीमांसा और धर्मशास्त्र की बाँधियों में नहीं जकड़ना चाहिए और उसका स्वयं कुछ ऐसा होना चाहिए कि उसकी व्यवहार के घरातल पर प्रतिष्ठा हो और वह आगमनात्मक हो और यह उसका प्लेटो से भेद था। प्लेटो की तरह उसकी भी गणित में आस्था थी, पर जहाँ प्लेटो का विचार यह था कि गणित शुद्ध 'भावों' का प्रदेन-द्वार है; वहाँ कौंट का मत यह था कि गणितीय पद्धतियों के प्रयोग से स्वतः समाज-जीवन के मिद्धात प्राप्त किए जा सकते हैं। उसकी दृष्टि में समाज-विज्ञान या समाज का अध्ययन सामाजिक भौतिकी का अध्ययन या जिनके दो पहलू थे—सामाजिक स्थिति-विज्ञान (social statics) और सामाजिक गति-विज्ञान (social-dynamics)। उसके अनुसार इस अध्ययन के आधार पर जो नियम प्राप्त होने थे, वे भौतिकी के नियमों की ही तरह निश्चयात्मक होने थे—अर्थात् जिस तरह गति भौतिकी के नियमों के अनुरूप होती है; उसी तरह इन नियमों के अनुरूप कर्म होना चाहिए²। इन मिद्धातों का निष्कर्ष यह था कि सामन एक वैज्ञानिक समस्या है और प्रचलित वैज्ञानिक पितृत्व (paternalism) का विषय। कौंट ने तत्त्व-मीमांसा के मारे सिद्धांतों को टोकर मार दी और अनीत तथा धर्मशास्त्र के अध्ययन पर आधारित सकारात्मक मिद्धातों के अलावा अन्य किसी मिद्धातों को शिरोधार्य करने से मना कर दिया। इस बत्तीदी पर प्लेटो से कौंटों दूर रहता हुआ भी कौंट प्लेटो का ही शिष्य था क्योंकि वह राज्य का पुनर्निर्माण करना और वैज्ञानिक सिद्धांतों के आलोक में पुनर्निर्मित राज्य का पथ-प्रदर्शन करना चाहता था। फिर, कौंट ने प्लेटो की तरह आध्यात्मिक तथा लौकिक शक्ति, आध्यात्मिक

1. 'ह्यूगेल का समाजवाद से संबंध'—इस विषय पर डब्ल्यू. वालान के लेखन 'एंड एसेज', पृ० 441 देखिए। आधुनिक जर्मनी में प्लेटो के साम्यवाद की ओर सन्ने अधिक ध्यान दिया गया है; और एक से अधिक विद्वानों ने (उदाहरण के लिए पोह्लमन ने और उनसे कुछ रूप आग्रह के माप मादोर्न ने) प्लेटो को समाजवादी पक्ष का विचारक माना है।
2. कौंट चाहता था कि समाज-विज्ञान इतिहास के अभिलिखित तथ्यों का अनुसंधान करे और इन तथ्यों को सुनिश्चित वैज्ञानिक नियमों की परिधि में ले जाए। इसके लिए उसने जिन पद्धति का सुझाव दिया, वह यह थी कि इतिहास के प्रत्येक तथ्य को पुरानी परंपरा का अध्ययन किया जाए और इस तथ्य को सामाजिक जीवन में उसकी परंपरा के विकास के किसी विशिष्ट अवस्थान की अनिर्दिष्ट दशाओं का फल समझा जाए। इन तरह, मिल की शब्दावली में समाज-विज्ञान की "समस्या उन नियमों की खोज करना होगी जिनके अनुसार समाज की एक अवस्था के बाद दूसरी अवस्था का आविर्भाव होता है और उनका उत्तराधिकार और स्थान ग्रहण करती है।"

तथा लौकिक वर्ग के बीच भी भेद किया था—मझे ही उसके इस चिंतन पर प्लेटो का अपेक्षा मध्य युग का अधिक प्रभाव रहा हो। उसका आदर्श राज्य वह होता जिसका संचालन भूत आत्म-ज्ञान के साधकों के हाथों में होता। ये लोग विज्ञान में पारंगत होते, विवेक के अवतार होते और बल के द्वारा नहीं, अनुभव के द्वारा कार्य करते तथा वैज्ञानिक सिद्धांतों के आलोक में राजनीति की दिशा-निर्देशन देते। कॉट का अपनी जवानी में सेंट साइमन से (जो मध्ययुगीन विचारधारा का पोषक होने के साथ साथ कल्पना-राज्यवादी भी था) घनिष्ठ संबंध रहा था और उसने यह विश्वास सेंट साइमन से ग्रहण किया था, प्लेटो से नहीं कि वर्चस्व का लक्ष्य सामाजिक होना चाहिए और उसका काम समाज का पुनरुद्धार। कॉट ने आध्यात्मिक और लौकिक शक्ति के बीच जो विभाजक-रेखा खींची, उसकी प्रेरणा भी उसे सेंट साइमन से ही मिली थी। उसके चिंतन में प्लेटो के साथ जो सादृश्य दीख पड़ता है, वह आरोपित नहीं है, सहज-स्वाभाविक है। और जब वह स्वत्व-मीमांसा के सिद्धांतों पर आपत्ति करता है या सत्कारामक नियमों की भांग करता है, तब वह मूलतः प्लेटो के विपक्ष है। स्थूल रूप से देखने पर कॉट हीमेल के सिद्धांतों की तुलना में प्लेटो के अधिक समीप है, परन्तु अर्थ में वह प्लेटो की अंतरात्मा से बहुत दूर है।

पिछले चालीस सालों में प्लेटो का दर्शन इंग्लैंड के राजनीति-चिंतन के एक निश्चित संप्रदाय का मुख्य प्रेरणा-स्रोत रहा है। यह वह संप्रदाय है जिसका विभिन्न दृष्टिभों से ग्रीन, बोलांके और ग्रेंडले ने प्रतिनिधित्व किया है¹। शायद, इस संप्रदाय में दीक्षित अध्यापकों का ही यह प्रभाव है कि प्लेटो की एक नई शिष्य-मंडली पैदा हो गई है। अगर आप हमारे नगरों की ट्यूटोरियल कक्षाओं के छात्रों से बात करें, तो आपको ऐसे अनेक अंग्रेज धर्मजीवी मिल जाएंगे जिन्होंने रिपब्लिक का अध्ययन किया हो और जो उससे प्रेम करने लगे हों। शायद प्लेटो यह न मानता कि ऐसा भी हो सकता है—“अन्यता में दार्शनिकता का होना असंभव है” (रिपब्लिक, 494A)। अगर प्लेटो इन चीजों की कल्पना कर सकता, तो शायद लोकतंत्र के घारे में उसे कुछ आशा बँधने लक्ष्मी, शायद वह अपनी शिक्षा-योजना के क्षेत्र और साम्यवादी योजना की परिधि का विस्तार करने के लिए सहमत हो जाता ताकि जिस ज्ञान से उसने नेंह जोड़ा था और जिसकी साधना में वह जीवन की अन्तिम सांस तक जुटा रहा था, उस ज्ञान से नेंह जोड़ने और उसकी साधना करने का अधिकार केवल इन्ते-गिने भाग्यशालियों तक सीमित न रहता, और सभी उसका प्रसाद पाने के अधिकारी हो जाते।



1. इंग्लैंड के अर्वाचीन राजनीति-चिंतन पर—जाने-माने दार्शनिकों पर ही नहीं बल्कि रस्किन और वाल्मिल जैसे साहित्यकारी पर भी—प्लेटो का जो असर है और उनके चिंतन में जो समानांतरताएँ मिल जाती हैं, उनका कुछ परिचय प्राप्त करने के लिए होम यूनिवर्सिटी लायब्रेरी द्वारा प्रकाशित पॉलिटिकल थॉट फॉर्म स्पेसर दु टु-डे ग्रय देखा जा सकता है।

पारिभाषिक शब्दावली

हिंदी	अंग्रेजी
अग-रक्षक	body guard
अतःप्रज्ञा	intuition
अंतर्राष्ट्रीय नैतिकता	international morality
अंतर्राष्ट्रीय विधि	international law
अंत्येष्टि भाषण	funeral oration
अर्जन	acquisition
अति	excess
अतिप्राकृतिक अनुशास्त्रिका	supernatural sanctions
अतिमानव	superman
अति-राज्य	super-state
अत्याचारी शासक	tyrant
अर्थक्रियावाद	pragmatism
अधिनियम	enactment
अधिवासी	settler
अनन्यता	identification
अनम्य संविधान	rigid constitution
अनावश्यक बुभुक्षाएँ	unnecessary appetites
अनित्य	variable
अनीति	unrighteousness
अनीश्वरवादी	agnostics
अनुकरणात्मक कलाएँ	imitative arts

हिंदी

अंग्रेजी

अनुकूलन

adaptation

अनुकूलतम संख्या

optimum number

अनुज्ञा-पत्र

licence

अनुदेश

instruction

अनुप्रयोग

application

अनुपाती न्याय

distributive justice

अनुपाती प्रतिनिधित्व

proportional representation

अनुभववाद

empiricism

अनुशास्तिमा

sanctions

अपभ्रम

heresy

अपराध

crime

अपराधशास्त्री

criminologist

अपवित्रता

impiety

अभावात्मक

negative

अभिकर्ता

agent

अभिव्यक्ति कलाएँ

plastic arts

अभिजात-वर्ग

nobility

अभिजात-तंत्र

aristocracy

अभियान

expedition

अभियोगता

accuser

अभिलेख

record

अमिश्र राजतन्त्र

unmixed monarchy

अमूर्त तत्त्व

abstraction

अराजकतावाद

anarchism

अवशेष प्रणाली

method of residues

असंमेल्यता

incommensurability

अस्तित्व-संघर्ष

struggle for existence

अर्हता

qualification

अहवाद

egoism

आन्तरिक नगर

inland town

आकाशीय पिंड

heavenly sphere

आख्यान

legend

हिंदी	अंग्रेजी
आगमनारम्भ	inductive
आचरण-संहिता	code of conduct
आज्ञप्ति	decree
आज्ञाधिक भाव	imperative mood
आतंक का साम्राज्य	reign of terror
आत्म	self
आत्म-नियन्त्रण	self-control
आत्म-निर्भरता	self-sufficiency
आत्म-भरितोष	self-gratification
आत्म-नयन	self-control
आदर्श	ideal
आदर्श राज्य	ideal state
आदर्शवाद	idealism
आदर्शोक्ति	motto
आदिम समाज	primitive society
आदेश	command
आद्य रूप	rudiment
आधार तत्त्व	substratum
आधार-वाक्य	premise
आधार-सामग्री	data
आनुपातिक प्रतिनिधित्व	proportional representation
आनुपातिक समानता	proportional equality
आनुवंशिक	hereditary
आभास	appearance
आमूल परिवर्तनवाद	radicalism
आयोग	commission
आरेख	drawing
आवश्यक वुमुक्षाएँ	necessary appetites
आवासी विदेशी	metic
आहार-संयम	dicting
इंद्रिय-बोध	sense perception
इंद्रिय-मुक्त	pleasure of sense

हिंदी	अंग्रेजी
इतिवृत्तिकार	logographer
ईसाइयत	christianity
उत्कर्ष	excellence
उत्परिवर्तन की नवीनताएँ	mutational novelties
उत्पादक	producer
उत्तरदान	bequest
उत्तराधिकार	succession
उत्तराधिकार-विधि	law of succession
उत्साह	spirit
उद्बोधन	admonition
उद्दीपन	stimulus
उन्मूलन	elimination
उप-आदर्श राज्य	sub-ideal state
उपदेशात्मक	didactic
उपमण्डल	sub-division
उपनिवेश	colony
उपनिवेशी	colonist
उपनिवेशीकरण	colonisation
उपयोगिता	utility
उपयोगितावाद	utilitarianism
उपसंहार	epilogue
उपाख्यान	episode
उपासना-पद्धति	cult
उम्मीदवार	candidate
उसी स्थान पर	<i>ad locum</i>
एकक	unit
एकीकरण	unification
एकपत्नीत्व	monogamy
एकांगित शासन	single government
एकेदेवरवाद	monotheism
एफेब	Ephebi
एफीबेट	Ephebate

हिंदी

मैथिली

ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य
'ओपनिवेशिक' दासता
बन्दाहली भूमिकर
बन्दीता
बन्धन कविता
कर्मकांड
कला का व्यवहर्ता
कल्पना-राज्य
कल्पना-राज्यवादी
काम प्रेरणा
कायिकी
कार्मिक संघ
कार्यकारी पदाधिकारी
कार्याग
कालदोष
काव्यशास्त्र
किलेबंदी
कुटुंबी
कुटुम्ब
कुतर्क
कुल
कृषक दास
कृषक दासता
कृषिपरक शासन-व्यवस्था
क्रांति
क्रीडा-क्षेत्र
कैटन
खंड-रचना
खगोल-विज्ञान
खदान
खानाबदोशी
गणितीय-भौतिकी संप्रदाय

historical perspective
plantation slavery
Tribal Hidage
tribe
elegiac poem
ritual
practitioner of art
utopia
utopian
sexual motive
physiology
trade union
executive official
executive
anachronism
poetics
fortification
wrong doer
wrong doing
sophistry
clan
serfs
serfdom
agrarian regime
revolution
stadium
canton
fragment
astronomy
quarry
vagabondage
mathematical physical school

हिंदी	अंग्रेजी
प्रबल	peculation
गश्ती दल	patrol
प्रहणशील	impressionable
ग्रहपति	householder
ग्रह-युद्ध	civil war
ग्राम-चतुष्टय	tetrapolis
गिल्ड-संगठन	guild organisation
गुजारा	maintenance
गुट	faction
गुप्त मतदान	secret vote
गुरुत्वाकर्षण का नियम	law of gravitation
गोचर तत्त्व	sensible particulars
गोचर रूप	sensuous things
गोपनीय रहस्य	esoteric mystery
गौण कलाएँ	subsidiary arts
घन ज्यामिति	solid geometry
घनिष्टता	intimacy
चरम लोकतन्त्र	extreme democracy
चरम स्थिति	climax
चर्च-राज्य	church state
चिर भोग्य अधिकार	prescriptive title
चुनाव	selection
जनमत	public opinion
जमानत	security
जरातन्त्र	gerontocracy
जनित-द्रव्य	germ plasm
जनोत्तेजक नेता	demagogue
जन्मसिद्ध अधिकार	birthright
जिरह	interrogation
जिहाद	crusade
जीवन की शालीनता	graces of life
जीव-विज्ञान	biology

हिवी	अपेची
जीवी	organism
जुमें	offence
ज्यामिति	geometry
ज्ञान	knowledge
ज्ञान का आलंबन	object of knowledge
ज्ञान-द्वय का सिद्धांत	doctrine of the two knowledges
ज्ञान-प्रेमी	Lovers of Wisdom
ज्योतिष	astronomy
टोरी	tory
ठेठ	typical
तत्त्व-मीमांसा	metaphysics
तदर्थ संस्था	<i>ad hoc</i> body
तर्क	dialectic
तर्कबुद्धिवाद	rationalism
तर्कभ्रंति	fallacy
तर्कशास्त्र	logic
तहखाना	dungeon
त्वर तत्त्व	quick element
ताना-बाना	warp and woof
तार्किक	logician
तीव्र स्वर (संगीत)	higher note
त्रासदीकार	tragedian
त्रिकोणिका	pediment
त्रिकोणमिति	trigonometry
त्रिमंडल	triumvirate
पियोमोफिस्ट	theosophist
दंड	punishment
दंडनायक	magistrate
दंड-संहिता	criminal code
दर्शन	philosophy
दस्तकार	craftsman
दार्शनिक	philosopher

हिंदी

अंग्रेजी

दार्शनिक नरेश

philosopher king

दार्शनिक निरपेक्षतावाद

philosophic absolutism

दशमिक प्रणाली

metric system

दार्शनिक श्रेय

philosophic goodness

दासता

slavery

दिव्य सामञ्जस्य

divine concordance

दुष्कृति

tort

दृष्टांत

analogy, illustration

देवकथा

myth

देवमंत्र

hymns

देववाणी

oracle

‘देरा’

space

देशनिकाला

exile

देशविधि

common law

देशांतरण

migrations

दैवी अधिकार

divine right

द्रोणी

basin

द्रोही

peretic

द्वद्वात्मक पद्धति

method of dialectic

द्वादशक पद्धति

duodecimal system

द्वितीय सर्वश्रेष्ठ

second best

द्वि-सदन-प्रणाली

bicameral system

धनिकतंत्र

timocracy

धर्म

creed

धर्म-निरपेक्ष

secular

धर्म-परिवर्तन

conversion

धर्म-पिता

foster-father

धर्म-युद्ध

crusade

धर्म-शास्त्र

theology

धर्म-सापेक्ष राज्य

theocratic state

धर्म-सुधार

reformation

धर्माधिकारी वर्ग

clergy

हिंदी

अंग्रेजी

धार्मिक उत्पीड़न

religious persecution

धार्मिक पवित्रता

religious piety

नकारात्मक

negative

नगरपालिका

municipum

नगर-प्रांत

urban area

नगर-राज्य

city state (polis)

नम्यता

flexibility

नम्य संविधान

flexible constitution

नरम अल्पतंत्र

moderate oligarchy

नर-मधुमक्खी

drone

नवजात राज्य

nascent state

नवीनता-श्रेणी नागरिक

eccentric citizen

नव्य प्लेटोवादी

Neo-platonist

नागर कार्य

civic affairs

नागरिक संगठन

civic organisation

नामरूपवादी

nominalist

नामांकन

nomination

नामावली

roll

नाशवाद

nihilism

निगम

corporation

निगमनात्मक पद्धति

deductive method

निरय

being

निमित्त

mission, cause

नियम

rule

नियम-ग्रंथ

manual

नियतत्ववादी

determinist

निर्यात

exportation

निर्योग्यता

disability

निरंकुश-तंत्र

tyranny

निरंकुश राज्य

despotism

निरंकुश शासक

tyrant

निरपेक्ष राजतंत्र

absolute monarchy

हिंदी	अंग्रेजी
निरपेक्ष शासन	absolutism
निरपेक्षतावादी	absolutist
निरसन	recal
निरीक्षरवाद	agnosticism
निरुपाधि निरपेक्षतावाद	unqualified absolutism
निवासी अदेशी	resident alien
निवृत्तिमूलक निरंकुशता	ascetic despotism
निर्वाचन	election
निर्वाचन-क्षेत्र	constituency
निर्वाचक-मंडल	electorate
निर्विशेष	Identical
निषेधात्मक	negative
निष्क्रिय पक्ष	passive side
निष्ठा	allegiance
नीतिवादी	moralist
नीतिशास्त्र	ethics
नैतिक संस्था	moral association
नैतिक सावयव संस्था	moral organism
नैश परिषद्	nocturnal council
नैसर्गिक चरण-सिद्धांत	theory of natural selection
नौकरशाही	bureaucracy
नौ-राज्य	naval state
नौवहन	shipping
नौशक्ति-संप्रदाय	blue water school
न्याय	justice
न्यायपरायणता	righteousness
न्याय-पीठ	judicial bench
न्याय-भावना	righteousness
न्याय-शास्त्र	jurisprudence
न्यायालय	court
पञ्चांग	calender
पचायती भोजन-व्यवस्था	common tables

हिन्दी	बैंग्रेजी
पंथ	cult
पक्षधर	partisan
पट्टा	concession
पतन की धारणा	conception of the fall
पत्तन	port
पद	office
पदाधिकारी	official
पदार्थ	matter
पदार्थ का अणुवादी सिद्धांत	atomist theory of matter
पदावधि	term of office
परकोटा	outwork, bastion
परम ज्ञान	master knowledge
परम नैतिक आदेश	categorical imperative
परमाधिकार	prerogative
परंपरागत लोकतंत्र	ancestral democracy
परंपरागत संविधान	ancestral constitution
परंपरावाद	traditionalism
परिदम्य-वध	orbit
परिणयोत्सव	nuptial
परिवेश	environment
परिदोधन	purification
परिषद् की अध्यक्षता-समिति	presiding committee of the council
परिषद्-समिति	committee of council
पर्ची	lot
पर्यावरण	environment
पवित्रता	piety
पांडित्य-प्रेरित सहजवृत्ति	scholastic instinct
पांडुलिपि-विज्ञान	papyrology
पाठ्यक्रम	curriculum
पापमोचन-स्थान	purgatory
पायथागोरस का सीमा-सिद्धांत	pythagorean doctrine of 'limit'
पालन-पोषण	nurture

हिंदी

अंग्रेजी

पीडित पक्ष

injured party

पुजारी-वर्ग

priesthood

पुनरुत्पादन-प्रक्रिया

process of reproduction

पुनर्जागरण

reformation

पुराकथाविद्

mythologist

पुरातत्व

archaeology

पुराण कथा

myth

पूंजीपति

capitalist

पूंजीवाद

capitalism

पूर्वज

ancestor

पूर्वजोद्भव

atavism

पूर्वाग्रह

prejudice

पेशेवर

professional

पैम्फलेटनवीस

pamphleteers

पैरवी

advocacy

प्रकथन

predication

प्रकल्पना

presumption

प्रकृत

normal

प्रकृति

nature

प्रकृतिवाद

naturalism

प्रकृतिश्रद्धावादी

physiocrat

प्रकृति-मानव

natural man

प्रगीति-काव्य

lyric poetry

प्रजनन

breeding

प्रजा

subject

प्रतिकर

compensation

प्रतिकार

nemesis, retribution

प्रतिच्छवि

image

प्रतिनिधि

representative

प्रतिनिधित्व

representation

प्रतिनिधि-संस्था

representative institution

प्रतिपक्षता

anti-thesis

हिरो

अप्रेमी

प्रतिफल

requitat

प्रतिबंध और संतुलन

checks and balances

प्रतिमा-भजन

iconoclasm

प्रतिमान

standard

प्रतिरोध

resistance

प्रतिवादी

defendant

प्रतिषेध

prohibition

प्रतीक

symbol

प्रतीति

appearance

प्रत्यावर्तन

reversion

प्रथा

custom

प्रबुद्ध निरंकुशता

enlightened despotism

प्रभु

sovereign

प्रभुता

sovereignty

प्रमेय

theorem

प्ररूप

type

प्रथरता

superiority

प्रवाद

scandal

प्रप्रजन

migration

प्रशासन

administration

प्रशिक्षण

training

प्रशिक्षण-क्रम

course

प्रसविदा

covenant

प्रस्तावना

preamble

प्राक्कथन

prolegomena

प्राकृतिक अधिकार

natural right

प्राकृतिक अवस्था

State of Nature

प्राकृतिक विज्ञान

natural science

प्राच्य संसार

oriental world

प्राणदंड

capital punishment

प्राणि-विज्ञान

zoology

प्राथमिक लोकतंत्र

primary democracy

हिंदी

अंग्रेजी

शाधिकार

authority

प्राविधिक

technical

प्रिन्सिपेट-काल

principate

प्रेमाख्यान

romance

प्रेरक हेतु

motive

प्लेटोवादी

Platonist

फलक

canvas

फिलिस्तीनवाद

Philistinism

मधक

mortgage

बर्बर

barbarian

बलप्रयोग

coercion

बहुतन्त्र

polyarchy

बहुदेववाद

polytheism

बहुहपिया

protean

चित्र

image

मिडिलिया

middleman

भिरादरी

brotherhood

बुद्धिवादी

intellectualist

बुभुक्षा

appetite

बोध

apprehension

ब्रह्मांड विद्या

cosmology

भरण-पोषण

sustentation

भाव

idea

भावनाएँ

emotions

भाव-अभाव

trance

भावात्मक

positive

भाषण-शास्त्री

rhetorician

भिन्न

'the different'

भूमि-दास

helot

भौतिकवाद

materialism

भौतिकविद

physicist

भौतिक वैज्ञानिक

physical scientist

हिंदी	अंग्रेजी
भौतिकी	physics
भौमिकी	geology
भ्रष्टाचार	corruption
भ्रातृत्व	fraternity
मन्त्रिमंडल	cabinet
मन्द स्वर (मर्मांश)	lower note
मशा	intention
मठ	monastery
मठ-व्यवस्था	monastic system
मत	opinion, vote
मतदान	voting
मताधिकार	franchise
मध्यम मार्ग का सिद्धांत	doctrine of the mean
मध्यममार्गीय संविधान	moderate constitution
मध्यम स्वर	middle note
मध्यमार्गी	moderate
मध्य युग	Middle Ages
मध्यस्थताकारी राज्य	mediatory state
मर्यादा	limit
मसलहत	expediency
मसीहा	apostle
मसौदा	draft
महाकाव्य	epic
मात्स्व्य-न्याय	State of Nature
माध्य	mean
माध्यमिक शिक्षा	secondary education
मानक	standard
मानववाद	humanism
मानववादी	humanist
मानव-विज्ञान	anthropology
मानविकी (विद्याएँ)	humanities
मानस	Mind

हिंदी

मिश्रित संविधान

मुद्रा

मुनाकाखोरी

मृतक-संस्कार

मेघ-लोक

मेन्ता काटा

मैत्री-संधि

मोह-भग

यतिस्ववाद

यथार्थवाद

यथार्थवादी

योग्यता की शिरजीविता

रगतत्र

रंगशाला

रसायन-शास्त्र

रहस्यवाद

राजकीय समाजवाद

राजतंत्र

राजवंड

राजद्रोह

राजनीति

राजनीतिक चिंतन

राजनीति-कला

राजनीतिक विचारक

राजनीतिक साहचर्य

राजनीति-दर्शन

राजनीति-विज्ञान

राजमर्मज्ञ

राजमर्मज्ञता

राजस्व

राजाओं का दैवी अधिकार

राज्य

अपेक्षी

mixed constitution

currency

profiteering

burial

cloud-land

Magna Carta

alliance

disillusionment

asceticism

realism

realistic

survival of the fittest

theatrocracy

theatre

chemistry

mysticism

state socialism

monarchy

sceptre

sedition

politics

political thought

political art

political thinker

political association

political philosophy

political science

statesman

statesmanship

revenue

Divine Right of Kings

state

हिंदी	अंग्रेजी
राज्य का कारण	raison d' état
राज्य क्षेत्र	territory
राज्य-सिद्धांत	theory of state
राष्ट्र	nation
राष्ट्र-राज्य	nation-state
राष्ट्रिकता	nationality
राष्ट्रीयकरण	nationalization
राष्ट्रीयता	nationality
हडि	convention
हडिवादी सिद्धांत	conservative doctrine
रूप	appearance
रूपक	metaphor
रूप-विज्ञान	form
रेहन	mortgage
रोग-विचार/विज्ञान	pathology
लाभ-प्रेमी	Lovers of Gain
लोक-कर्मि	folk worker
लोकतंत्र	democracy
लोक-निर्वाचक-मंडल	popular electorate
लोक-नेता	demagogue
लोक-मरक्षक	protector of the people
लोक-सभा	popular assembly
लोक-चार	custom
वंश-क्रम	descent
वंशागत पाप	guilt of blood
वंशागत विधि	inherited law
वर्ग	class
वर्ग-बंधन	grouping
वर्ग-संख्या	square number
वर्गीकरण	classification
वयस्क	adult
वलय	ring

हिंदी

अंग्रेजी

वस्तुनिष्ठावाद	positivism
वाणिज्य प्रणाली	mercantile system
वाणिज्य-राज्य	commercial state
वाणिज्य-विधि	commercial law
वायवीय राज्य	city of Nowhere
वासना	passion
वास्तविकता	reality
चिकित्सांग विद्या	therapeutics
बिभृति	perversion
विग्रह	discord
विचारकारी सभा	deliberative body
विचार-साहचर्य	association of ideas
वितान-कण	mound
वित्त	finance
वित्त-संयोजन	finances
विदेश-नीति	foreign policy
विद्वेष	malice
विद्याचतुष्टयी	Quadrivium
विद्यात्रयी	Trivium
विद्यापीठ	school
विधान-मंडल	legislature
विधायक/विधिवार	law-giver
विधि	law
विधिकर्ता	legislator
विधि-विधान	letter of law
विधि-व्यक्ति	juristic person
विधि-शासन	rule of law
विधि-संरक्षक	guardians of law
विनिमय	exchange
विनियम	regulation

हिंदी	अंग्रेजी
विपंची	lyre
विभेदीकरण	differentiation
विमर्शालयक कार्य	deliberative function
विमा	dimension
विमुक्ति	exemption
विरूपण	backsliding
विरोधाभास	paradox
विलोम पक्ष	converse side
विवरण	narration
वियाचक	arbitrator
विवाचन-मंडल	board of arbitration
विवेक	reason
विवेकपरक	rational
विवेचन	discussion
विद्वज्जोशविद्	Encyclopaedist
विद्व-बंधुत्व	cosmopolitanism
विद्वान्सेव्या	will to believe
'विशेष' न्याय-सिद्धि	theory of 'particular' justice
विशेषाधिकार	privilege
विशोपीकरण	specialisation
विषयी	subject
वीर काव्य	Epos
वीर गीत	ballads
वृत्ताकार	circular
वैधिक	legal
व्यंग्य	satire
व्यक्तित्व	personality
व्यक्तिवाद	individualism
व्यय-नियामक विधियाँ	sumptuary laws
व्यय-बुभुक्षार्थ	spendthrift appetites
व्यवहारवाद	positivism
व्यवहार-संहिता	civil code

हिंदी

अंग्रेजी

व्यापार-मंडल	Board of Trade
व्यायाम	gymnastics
व्यावसायिक वर्ग	professional class
सकरता	promiscuity
संकल्पना	conception
संकेत	allusion
संकेतात्मक भाव	indicative mood
संकेतावलि	code
संक्रमण	transition
संख्यात्मक रहस्यवाद	numerical mysticism
संचय-बुभुधाएँ	acquisitive appetites
संघ	association/league
संघटक सदस्य	constituent members
संशेहवादी	sceptic
संप्रदाय	school
सप्लाई/संभरण	supply
संप्रेषण	communication
संयत अल्पसंख्य	moderate oligarchy
संयम	moderation
संयोजन	combination
संरक्षक	guardians
संरक्षणवादी	protectionist
संरक्षण-व्यवस्था	protective system
संवाद	dialogue
संविदा	contract
संविदावादी	contractarian
संविधान	constitution
संविधानवाद	constitutionalism
संविधानी राजतंत्र	constitutional monarchy
संविधि-पुस्तिका	statute-book
संश्लेषण	synthesis
संसद	Parliament

हिंदी

अंग्रेजी

मसदीय अधिनियमन	parliamentary enactment
मस्कार	reminiscence
मस्कारी कलाएं	liberal arts
मंस्कृति	culture
मस्कृति-राज्य	<i>Kultur</i> state
महया	institution
महया-विधि	law of associations
मकारारम्भ विधि	positive law
मगोत्र-मंघ	kin-group
मन्/मद्गुण/मद्बुद्धि	virtue
मसा का कारण	raison d' être
मद्गुण का उद्भावक	producer of virtue
सद्भाव	goodwill
सदोष मानव वध	culpable homicide
मनकीपन	cynicism
मन्यता	civilization
मभासद्	councillor
समता	equality
समतावादी	leveller
सममिति	symmetry
सम-सामयिक	contemporary
समष्टिवाद	collectivism
समाख्यान	narration/narrative
समागम	communion
समाज	society
समाजवाद	socialism
समाजवादी	socialist
समाधिकार	isonomy
समीक्षण	inquisition
समुद्रतटवर्ती राज्य	maritime state
सम्मान-प्रेमी	Lovers of Honour
सरकारी खजाना	public exchequer

हिंदी	अंग्रेजी
सर्जना	creation
सर्जनात्मक आवेग	creative impulse
सर्व-राष्ट्रवाद	cosmopolitanism
सर्व-हेलेनवाद	panhellenism
सह-अस्तित्व	co-existence
सहकर्मी	associate
सहजवृत्ति	instinct
सहवर्ती परिस्थितियाँ	attendant circumstances
सह-शिक्षा	co-education
सांख्यिकी	statistics
सामंत्ववाद	feudalism
सांविधानिक विधि	constitutional law
संसदीय	parliamentarian
साक्ष (व्यवस्था)	credit
साटीर	Satyr
साध्व्यपरक दृष्टिकोण	teleological view
साधारण न्याय	universal justice
सामृद्ध	goodness
सालिग्न	contiguity
सामञ्जस्य	adjustment/concord/harmony
सामग्री दासता	vill'inage
सामरस्य	concord
साम्यवाद	communism
साम्राज्य	empire
साम्राज्यवाद	imperialism
सामाजिक आचरण	social ethics
सामाजिक गति-विज्ञान	social dynamics
सामाजिक प्रभुता	social superiority
सामाजिक सन्धि	social contract
सामाजिक स्थिति-विज्ञान	social statics
सामान्य इच्छा	general will
सामान्य विधि	common law

हिंदी

अंग्रेजी

सामान्य श्रेय	common goodness
सावयव जीव	organism
सार्वजनिक जीवन	public life
सार्वभौम अनिवार्य शिक्षा	universal compulsory education
सार्वभौम मताधिकार	universal suffrage
साहचर्य	association
साहित्यालोचन	literary criticism
साहित्यिक पत्र	epistle
सिरेनायक	cyrenaic
मुकान	helm
मुक्तवाद	hedonism
मुखान्त नाटक	comedy
मुघटनीयता	plasticity
मुजनन-शास्त्र	eugenics
मुरवार	composer of melody
मुरक्षा	security
मुधार-सदन	house of reformation
मुनीति	equity
सु-मति	right opinion
सूदलोरी	usury
सूर्यनगर	city of the sun
सृष्टि	cosmos/universe
सेनटार	centaur
सेवकोचित कलाएँ	ministerial arts
सैनिकवाद/सैन्यवाद	militarism
सोफिस्ट	sophist
सौंदर्यवादी दृष्टिकोण	aesthetic point of view
सौहार्द	comity
स्टोइक	stoic
स्थानीय शासन	local government
स्थापना	proposition
स्नायु-तंत्र	nervous system

हिंदी	अंग्रेजी
स्वतंत्रता	freedom
स्वप्न-लोक	utopia
स्वभाव-निर्माण	habituation
स्वर	tone
स्वर-विज्ञान	harmonics
स्वर्ग राज्य	kingdom of heaven
स्वर्ण-युग	Golden Age
स्व-शासन	home-rule
स्वशासी	self-governing
स्वशासी समुदाय	self-governing community
स्वामिस्व-नैतिकता	master morality
स्वामत्तता/स्वामत्त शासन	autonomy
स्वीकृति	acquiescence
स्वेच्छ राज्य	arbitrary state
शंकात्मक	aporetic
शब्द-विधान	accidence
शरीरक्रियाविद्	physiologist
शल्य-निर्मा	surgery
शहीद	martyr
शांतिवाद	pacifism
शास्त्रीय पद्धति	scholastic method
शिल्प	craft
शिशुपालन-केंद्र	creche
शिष्टाचार	civility
शुद्धाचारवाद	puritanism
शुद्धि	purification
सूकर नगर	City of Swine
सोधक	straightener
सोधनकारी सत्ता	corrective authority
सोधनात्मक न्याय	rectificatory justice

हिंदी	अंग्रेजी
शीकिया	amateur
श्रमजीवी-वर्ग	working class
श्रमपरक पंथा	mechanical occupation
श्रम-विभाजन	division of labour
श्रेणी समाजवाद	guild socialism
श्रेष्ठ ग्रंथ	classics
श्रेय	good/goodness
हीगेलवाद	Hegelianism
हेतुवादा	sophism
हेलट	helot

अनुक्रमिका

अंकगणित, 299-302	अरिस्टप्पस (सिरेनायक), 163
अंतर्राष्ट्रीय विधि, 395, 537, पा० टि० 1	अरिस्टाइड्स, 192
अनादमी, 168-171, 297-9, 524 पा० टि० 2, 537	अरिस्टाटल, 4, 6, 7, 11, 14, 17, 18, 19, 25, 39, 40, 42, 43, 51 116, 121, 143, 125 पा० टि० 1, 159, 221, 225 पा० टि० 1, 241, 247 पा० टि० 1, 258 पा० टि० 1, 265 पा० टि० 1, 313, 352, 365, 532
अनातनाम आयम्बलीको, 121	—और रिपब्लिक, 247 पा० टि० 1, 258 पा० टि० 1, 259 पा० टि० 1, 262, 291, 300, 313, 319, पा० टि० 2, 329 पा० टि० 2, 338, 339, 340, 342, 347, 352, 353, 354, 364, 365, 367, 370, पा० टि० 2
अपराध :—	नागरिकों की विधिसम्मत शिक्षा, 53
—का क्षति से भेद, 544	न्याय-धारणा, 71
—का स्वरूप, 539, 541	पॉलिटिक्स का प्रभाव, 407, 421 पा० टि० 3
—तथा दण्ड, 539-551	पॉलिटिक्स की आलोचना, 407, 419
अपोलोजी, 141 पा० टि० 1, 146, 168, 186-8, 429 पा० टि० 1	प्रकृति-जगत् के उदाहरण, 181
अपोलो, 11, 62-63, 88 पा० टि० 1	मध्य वर्ग, 17
अवहेरा, 91, 100	शूनानी और बर्बर, 29
अनीस्वरवाद, 528	
अनुपाती न्याय, 16-17, 303 पा० टि० 1	
अभिजात-तन्त्र, 5, 42, 432, 435	
—प्लेटो की दृष्टि में, 308, 318 322, 326	
अरिगनुसाए का नौ-युद्ध, 133	
अराजकतावाद :—	
—और सोफिस्ट, 222 पा० टि० 1	
प्लेटो द्वारा वर्णित लोकतन्त्र में—के तत्त्व, 378-81	

राजनीति-विज्ञान और नीति-शास्त्र
की अविभाज्यता, 220 पा० टि० 1,
342 पा० टि० 1
राजनीति-विज्ञान की सरल्यता,
11-12
सौत्र का प्रभाव, 443 पा० टि० 1,
461, 481 पा० टि० 1, 486
पा० टि० 1, 533, 580-2
सौत्र की आलोचना, 451, 467
पा० टि० 2, 517-9, 524
पा० टि० 1
विधि की प्रवृत्तता का सिद्धांत, 55
सविधान का स्वरूप, 9
सिद्धिओं से भेदाभेद, 163
अरिस्टोफेम्स, 26, 111, 117, 145,
316, 328, 353, 565 पा०
टि० 2
अर्कानिघस्त, 26
अल्पतंत्र, 373 पा० टि० 1, 435
एयेंस में अल्पतंत्रात्मक दल, 98,
113, 120, 2, 144, 221
पॉलिटिक्स में विवेचन, 434-5
रिपब्लिक में विवेचन, 225, 365-
6, 369-371, 375-77,
383-4
सौत्र में विवेचन, 468, 517
अवशेष-प्रणाली, 264
आ
आएस्चाइन्स, 143, 276
आरम्भ-मंथन (या आरम्भ-नियंत्रण), 265
आरमिन्हीज में विवेचन, 189
बेल्फी की शिक्षा—, 48
पॉलिटिक्स में विवेचन, 423
रिपब्लिक में विवेचन, 230 पा०
टि० 1, 261, 265, पा० टि० 1,
266
सौत्र में विवेचन, 446-448,
451, 458, 466

आत्मा (आत्म), 234
आत्मा की अमरता, 391
रिपब्लिक में विवेचन, 237 पा०
टि० 2, 240, 243-5,
282-86, 291
सौत्र में विवेचन, 447
आदर्श का महत्त्व, 214-15, 363-
64
आदर्श राज्य, 242-63, 435
—का निर्माण, 245-5
—की शासन-व्यवस्था, 308-9
—के वर्ग, 258-63
—में आर्थिक तत्त्व, 246-8
—में दार्शनिक तत्त्व, 252-7
—में सैनिक तत्त्व, 249-51
आनुवंशिक अभिजात-तन्त्र, 372
आर्कीलायस, 80
आर्कीटिम, 74, 173, 174
आर्गस 465
आफियम-रहस्य, 351
आफियम-सिद्धांत, 145
आपम्बलिक्स, 121
आयोनिया, 4, 36,
आयोनियाई दार्शनिक, 68-78, 86

इ

इटोलिया, 25
इटोलियाई लीग, 25
इफिफ्रेटीज, 227, 251, पा० टि० 1
इतिहास :—
प्लेटो की इतिहास-व्याख्या, 371
सौत्र में यूनानी इतिहास के सबक,
71, 462-9
संपूर्ण इतिहास सम-सामयिक, 20-
1

इलिपिड, 62

ई

ईसा, 130 पा० टि० 1, 486

ईसोब्रंटीज, 29, 90, 153, 154-
159, 201, 227, 275,
277, 297, 299, 394

स

जस्ताह, 252, 287, 317, 373,
375

ए

एटलसिडस की शांति-संधि, 135
एटिस्येनीज (तिनिक), 161-2
एंडीपॉन, 87-88, 186
एटीफोन (वक्ता), 92, 103, 121,
144
एटीफोन (सोफिस्ट), 103-106,
121 पा० टि० 1, 126-130
एक्लेसिआस्तुसाए, 117, 316, 328
एक्सेनोकेडीज, 170
एनामैमनॉन, 369, पा० टि० 1, 385
एपेसिलाउस, 394 पा० टि० 2
एप्रिजेटम, 77, 474 पा० टि० 2
—की सहस्र शभा, 78
एचिलीज, 292
एजावस, 87
एटलाटिस की कहानी, 167 पा० टि०
1, 400
एटिका, 169
एडम, 17
ए डूम ऑफ जॉन बुल, 345 पा० टि०
1
एथिकस स्टडीज, 268 पा० टि० 4
एथिक्स, 220 पा० टि० 1, 352 पा०
टि० 2, 407, 461
—मे सिनिकों के प्रति निर्देश, 163
पा० टि० 1
एवेंस, 7, 18, 19, 35, 36, 41,
42, 86, 537
आधिक जीवन, 26-27, 42-43
कायाग, 51

जनसंख्या, 44

शिक्षा, 277

स्थानीय शासन, 49-52

एथेना, 36, 410

एथेनागोरस, 7, 120, 226 पा० टि०
1

एनाक्सागोरस, 80, 100

एनाक्सिमेंडर, 75, 79, पा० टि० 1,
85, 134

एन्टिओकस एपिक्रेस, 31

एपामिनोडास, 158

एपिनीमिस, 529, 531

एपीथ्यूरस, 108

एप्युसिप्पस, 175

एफेंज, 577

एफेंसस, 76, 77

एम्पेडोक्लीज, 77, 474 पा० टि० 2

एम्पिरिकल योनिक परिपद, 395

एर की देखकपा, 585

एरियोपेगिडिकस, 156

एरेस्टुस, 542

एलिजाबेथ, 88

एलियाई लोग, 39

एलिस का हिल्पियास, 89, 91, 98,
99, 227

एलेक्जेंडर, 30, 161

एलेक्सिस, 491 पा० टि० 1

एल्केयस, 66

एल्साएस, 384

एल्सिडामस, 115

एल्सिबिजाडिज, 143, 277, 372,
381

एथिया माइनर, 173

एसे ऑन लिबर्टी, 459

एस्पाइलस, 385

ओ

ओडीपस टिरेनेस, 87, 243 पा० टि०
1

ओडीतियस, 292
ओरेस्टेस, 117 पा० टि०
ओल्ड टेस्टामेंट, 291
घो
ओलिस, 394 पा० टि० 2

क

कट्टे टोशस, 19
कर्म —
विनमय जीवन और कर्ममय जीवन,
176-8, 305-7
कला, 294
शिक्षा से स्थान, 283, 288-9,
290-6, 299, 565-7
(सगीत भी देखिए)
कॉन्वियस सेव्हेम सापिएटियस, 63
काव्य, 290, 292 पा० टि० 1
कास्सीरॉन, 91, 110, 123, 156
किओस, 98
कूडा वा निक्कोस, 529, 532
कृषि, 26, 64, 247 पा० टि० 1,
485-8
केटाना, 86
केरोनडास, 86
केरोनिया, 155, 158 पा० टि० 1,
578
केरोलियास, 475 पा० टि० 1
केल्ड, 25
कैलीबलीज, 109, 110, 111, 112,
117, 207, 208, 234, 331
कौंट, 426 पा० टि० 2, 599-600
कोरु, 538
कोरसीरा, 226
कोरिय, 30, 51, 505 पा० टि० 2
क्रिओन, 116, 186
क्रिटिआस, 115, 121 पा० टि० 1,
142, 167, 169, 400-1,
464

क्रिटिआस, 169, 399-401, 431
पा० टि० 1, 462 पा० टि० 2,
464 पा० टि० 1
क्रिटो, 54, 56, 146, 168, 186-8,
429 पा० टि० 1, 464 पा०
टि० 1

क्रीट, 315, 473, 514
क्रेटिनस, 123
क्रोटोन 72
क्रोनस, 409
कचरेवस, 231, 232
कसाउडस, 26, 111, 117, 145
कनाटियस विधि, 41
किलमोन, 7, 227
कनीनिआस, 473, 530
कसीस्येनीज, 13, 34, 74, 351,
478 पा० टि० 1, 514
कवेसाने, 90

र

रायोस-विज्ञान, 302

ग

गणित, 297, 301
गाल, 31
गॉन्जियाज, 57, 91, 94, 110, 119
154
गॉन्जियास, 57, 70 पा० टि० 1, 107,
109, 111, 112, 118, 139,
149, 167, 182, 185, 194-
5, 201-15, 222, 234,
299, 331, 360 पा० टि०
1, 436, 508, पा० टि० 1,
542, पा० टि० 1
गिदकं, 350
गेटे, 266
गेलीसियो, 425
ग्रीन, टी० एच०, 343 पा० टि० 2,
345 पा० टि० 2, 451 पा०
टि० 1

क्लॉकन, 107, 108, 238, 240,
249

च

चरम लोकतन्त्र, 435

चाल्सिडियस, 585

चारमिडोड, 185, 189, 190, 191,
192, 194, पा० टि० 1

ज

जरातन्त्र, 526

जस जेंटियम, 171

जूडिया, 3, 555

जैभस, 97, 196

जेनो, 77

जेनोफॉन, 98, 120, 141 पा० टि०
1, 146 पा० टि० 2, 146,
151-3, 154, 433

जेनोफेस, 77

जेहोवाह, 291

जौला, 327

ज्ञान, 294

राजनीति में अपेक्षा, 195-6,
212-2, 521-7, 406-7, 4
12-13, 415-9, 429-30,
466 9

साफेडीज का ज्ञान-द्वय का सिद्धांत,
136-196 पा० टि० 1

ज्यामिति, 300, 531 पा० टि० 2

ट

टायटॅयस, 67

टारेन्टम, 74, 173, 174

टिबेरियस, 444 पा० टि० 1

दिमाएस, 167, 168 पा० टि० 1,
255 पा० टि० 1, 399, 400,
541 पा० टि० 1, 585

टेम्पेस्ट, 439

ट्राजन, 32

ट्राफ्लार, 265

ट्रॉय, 463

ट्रोड्रस्के, 350 पा० टि० 1

ड

डर्बीशायर, 34

डाएडातस, 196

डायसी, 501 पा० टि० 1

डायगोरस, 114

डायोगेनीज सार्गटियस, 75, 80

डायोगेनीज (सिनिक्), 162

डायोन, 172, 174

डायोनीसियस द्वितीय, 171, 172
405

डायोनीसियस प्रथम, 152, 172,
385

डाविन, 331

डिमास्थेनीज, 159, 276, 568 पा०
टि० 1

दिमोत्रिटस, 100, 108, 164

दियोडोटस, 75

डी एलमवर्ट, 90

डी कंसोलेशन फिलॉसफी, 585

डी डोग्मेट प्लेटोनिस्, 585

डी पेस, 156

डी रिपब्लिक, 585

डी सिबिदाटे डेई, 585

डेरियस, 465

डेलियम की लड़ाई, 133

डेलियाई लीग, 88

डेल्फी, 11, 62, 141, 395

डोमिनिकीय समीक्षण, 524, 525,
533

डोरिस, 64

त

तर्कशास्त्र, 302

तीस अस्याचारो, 134

त्रिविमिति, 529

थ

थाओस, 120

थियाएटेस, 215 पा० टि० 1

थियोगनिस, 6, 66, 335

थोव्स, 41, 74, 116, 158

थीसियस, 116

थुरी, 93, 475 पा० टि० 2

थेमिस्टोकलीज, 120, 211 पा० टि० 1, 227

थेराभीन्स, 116 पा० टि० 1

थेस्स, 68, 77, 300 पा० टि० 2

थसाईट्स, 292

थ्रेस, 493

थ्रेस की लड़ाई, 133

थ्रेसीमेक्स, 91, 110, 117, 149, 233, 234, 235, 238, 387, 457

थ्यूसीडाइड्स, 7, 92, 112, 113, 119, 120, 226 पा० टि० 1, 372 पा० टि० 2, 381 पा० टि० 1

थ्योरो यॉक लेजिस्लेशन, 415 पा० टि० 1, 537

द

दकार्त, 425

द प्रिंसिपल्स ऑफ पॉलिटिकल ओरिजिनेशन, 451 पा० टि० 1

द लिविंग पास्ट, 300 पा० टि० 2

दांते, 533

दार्शनिक निरपेक्षतावाद, 344

दर्शन :-

ईसोक्रटीज का —, 155-6

—और काव्य, 292 पा० टि० 1

पायथागोरसवादियों का —, 71-2

प्लेटो की दृष्टि में—, 57, 169-70, 282-4, 439

यूनानी दर्शन की विशेषताएँ, 3 पा०

टि० 1, 15 पा० टि० 1

साफ्रोटीज का—, 136-42

दार्शनिक शासक, 171, 192, 196, 252-7, 274, 308, 309, 317, 362, 503, 529

दासता, 396 पा० टि० 4

यूनानी राज्य और —, 41-7

दिइरो, 90

दृष्टांत :-

पशु-जगत्, 111-2, 162, 181, 316331-2, 335-6

राजनीति-सिद्धांत में प्रयोग, 181-2

राजमर्मज्ञ और चालक, 412

राजमर्मज्ञ और चिक्किस्तक, 415

राजमर्मज्ञ और बुत्तक, 412, 422-3

ब्रंदासमक पद्धति, 136, 169-180

द्वितीय सर्वश्रेष्ठ, 305, 442, 531

ध

धनिकतंत्र, 357, 367, 373-4

धर्म और धार्मिक उत्पीड़न, 552-9

धर्मतंत्र, 427 पा० टि० 1, 532

न

नगर-राज्य, 5, 7

—और कबाइली राज्य, 34-40

—का राजनीतिक जीवन, 28

नाटक, 291 पा० टि० 2

निकोमैडिया, 32

निरंकुश शासन, 367, 385-6, 388, 432, 435

निरपेक्षतावाद :—

- जुनोफॉन के दर्शन में—, 152-3
 ब्लेटी के शासन-सिद्धांत में—,
 291-2, 309, 402, 412-30,
 468-9
 हीगेल के दर्शन में—, 597-8
 निष्ठा, 30-31, 468
 नीत्शे, 109, 110, 114 पा० टि० 1
 मैटिलिनिंग, 237, पा० टि० 2, 240
 पा० टि० 2, 244 पा० टि० 1
 नेपोलियन तृतीय, 385
 नैस परिपद्, 530, 523, 526, 527,
 531, 533, 539
 नैसर्गिक वर्ण सिद्धांत, 331
 न्याय :—
 जायोनियाई विचारकों की दृष्टि में
 75, 81
 ग्लॉरुन का न्याय-सिद्धांत, 238-41
 —और मुल, 387-93
 —का स्वरूप, 230 पा० टि० 1,
 317, 323
 —के स्थूल सिद्धांत, 230-41
 प्रेसीमेंटस का न्याय-सिद्धांत, 233-
 7
 पायथागोरसवादियों की दृष्टि में,
 70-1
 प्लेटोवादी न्याय, 264-70
 राज्य की आधार—, 39 पा० टि०
 1
 राज्य-न्याय और व्यक्ति-न्याय का
 भेद, 267 पा० टि० 1
 रिपब्लिक का मुख्य प्रतिपाद्य,—
 219, 220, 229
 सार्गेटीज की दृष्टि में, 98, 142
 सिकालस का न्याय-सिद्धांत, 230-2
 सोफिस्टों की दृष्टि से, 107, 126-
 30
 न्यूमैन, 27

प

- परंपरागत लोकतंत्र, 156
 पतन की धारणा, 411
 पत्तिर्घों का साम्रा, 327-32
 परिवार, 117, 162-3
 —और शिक्षा, 276-80
 —और संपत्ति, 315-7
 रिपब्लिक में—की आलोचना, 327-
 38
 सौत्र में—की भीमासा, 493-7
 परीक्षक, 521, 522
 पानेगिरिकस, 157
 पायथागोरस, 3, 13, 62, 120
 तीन वर्गों का सिद्धांत, 73, 243,
 259 पा० टि० 1
 न्यायधारणा, 70
 —का नियम, 69
 —के अनुयायी, 67-78
 प्लेटो का प्रभाव, 70
 सीमा-सिद्धांत, 73-4, 420
 पौलिटिकल एकोनोमी, 123
 पौलिटिकस, 177, 190, 191, पा०
 टि० 2, 197, पा० टि० 1,
 202, 383, 405-36
 —की पुराणकथा, 409-11
 —के आदर्श की रिपब्लिक के आदर्श
 से तुलना, 423-4
 रचना-काल, 105, 405
 राजनीतिक नम्रता के आधार पर
 निरपेक्षता का पोषण, 415-9
 राजमर्भन्त या निरपेक्ष शासक की
 परिभाषा, 406-8, 412-4
 राज्यों का वर्गीकरण, 431-6
 विधि-शासन के आधार पर निर-
 पेक्षता का संशोधन, 424-430
 सामाजिक सामंजस्य के आधार
 पर निरपेक्षता का पोषण, 420-
 4

- पॉसिटिवस (अस्टिडटल भी देगिए),
14, 20, 26, 79, 116, 121,
181, 220, 225, 241, पा० टि०
1, 342 पा० टि० 1, 451 पा० टि०
2, 517 पा० टि० 1, 518
- पिएराएन, 230
- पिको डेसा मिराडोला, 585
- पूर्ण मरुक्षर, 529
- पेरागुए, 360
- पेराडिसो, 533
- पेरियाडर, 231
- पेरि बोलितेइया, 121
- पेरीबनीज, 8, 38, 42, 43, 44, 51,
79, 92, 112, 198, 202, 278,
321, 378, 379, 380, 491
- पेरीपेटिटिबम, 169 पा० टि० 1
- पेरी फिगीओस, 75
- पेलोपोनेसियाई युद्ध, 40, 112
- पेलोपोनीज, 474
- पोग प्रिगोरी मत्स्य, 318 पा० टि०
- पोसस, 204, 206
- पोलित्रियग, 517
- पोनीनाइमेज, 186
- पोनीमार्कस, 231
- प्रट्टितियाद, 316
- प्रयुद्ध निरपेक्षता, 416
- प्रस्तावना, 408
- प्रोवेरेटिओ एंवाजितिका, 532 पा०
टि० 3
- प्रिस, 13, 19
- प्रिसिपित्स ऑफ पॉलिटिकल ऑडिल-
मेशन, 343 पा० टि० 2
- प्रिसिपित्स ऑफ शोशियोलाजी, 242
- प्रिसिपेट-काल, 385
- प्रोसलस, 585
- प्लुटोई, 123
- प्लूटार्क, 63, 161, 170 पा० टि० 2,
177 पा० टि० 1
- प्लेटो, 3, 4, 6, 10, 14, 17, 18,
42
- अपराध-विषयक दृष्टिकोण, 204
पा० टि० 1
- कर्म बनाम चिंतन, 305-7
- बला-विषयक दृष्टिकोण, 294
- जीवनी, 167-78
- दृष्टान्तों का प्रयोग, 181
- दो राज्यों का विचार, 225 पा०
टि० 2, 456
- परिवार-गिद्दान, 337-8
- पायसागोरस के अनुपादियों से संबंध,
70 पा० टि० 1, 71, 72
- प्रतिरक्षा-व्यवस्था, 451-2
- और ईगोकेटोरा, 155, 170,
175, 395
- राजनैति-चिंतन का पर्यर्ती इति-
हास, 585-600
- वर्ग-संपर्क की ध्वनि, 224, 225
- विदेश-संघ, 524
- विधि-गिद्दान, 537-8
- संस्थात्मक रहस्यवाद, 530, 531
- संवादों की पद्धति, 179-182
- साब्वेटीस से संबंध, 147-50
- सिन्किर्को से भेदाभेद, 163
- सोफिस्टों के प्रति दृष्टिकोण, 91,
101, 107-14
- प्रोटेगोरस, 94-99, 117, 119,
474 पा० टि०
- प्रोटेगोरस, 53, 91, 96, 97, 149,
160, पा० टि० 1, 168, 196-
200, 202, 214, 410,
464 पा० टि० 1
- प्रोटेसिलाउस, 116, 328
- प्रोडिकस, 92, 98, 115, 154,
160 पा० टि०, 432
- प्रोमेथियस, 410

फ

- फार्गूसन, 26, 30
 फाएडो, 215 पा० टि० 1
 फाएनिस्साए, 79
 फारस, 87, 465
 फालेयास, 123, 156
 फिस्टे, 489
 फिलस्तोनवाद, 204
 फिलॉसॉफिकल थ्योरी ऑफ इ स्टेट,
 268 पा० टि० 4, 510 पा०
 टि० 1
 फिलॉसफी ऑफ माइंड, 220 पा० टि०
 1, 268 पा० टि० 4
 फिलिप, 51, 158, 159, 450
 फिलिप्पस, 159
 फिल्मर, सर राबर्ट, 408
 फियारे का जेसन, 158
 फोसिसवादी, 40
 फ्रांसिस बॉम्पसन, 532 पा० टि० 2
 फ्रीजिया, 46
 फ्रोगमैंट, 116

व

- वटलर 542, 543
 वरू, 348, 361, 536, 556
 बहुल व, 378
 विलोशिया, 30
 विलोशियाई सींग, 50, 158
 विस्मार्क, 148
 वुमुसा, 71, 73, 242-4, 246-8,
 254, 258-60, 264, 266,
 317, 357, 374, 375,
 386, 389
 वुमुसाओं के भेद, 368-9
 वेंथम, 12, 13, 171, 418, 460
 पा० टि० 1, 537
 वेकन, 425
 वेन्नीलीन, 401

नोएथियस, 585

- बोसकि, 46, 268, पा० टि० 4,
 510 पा० टि० 1
 ब्राउनिंग, 317 पा० टि० 1
 ब्रेडले, 54, 268

भ

- भाष, 2857, 301
 भौतिक-गणितीय विचारक, 532

म

- मध्य युग, 299
 माथोवाइस, 585
 'माध्य' का सिद्धांत, 421-2
 मानव-विज्ञान, 86, 122, 343
 मारबस औरेलियस, 360
 मारसिलियो फिसिनो, 585
 माविन, 300 पा० टि० 2
 माल, लॉर्ड, 148 पा० टि० 1
 माल्थस, 335,
 मिथारा, 66
 मिगारिस, 66
 मिदीलीन, 66
 मित, 123, 378, 459
 मिलेटस, 474 पा० टि० 2
 मिलेसिमास, 192
 मिलिटआडीइ, 211 पा० टि० 1
 मिथित राज्य, 515
 मिथित सविधान, 374, 517, 531
 मित्र, 168, 521, 564
 मोडिया, 116, 328
 मोनो, 139, 148, 149, 185, 194
 पा० टि० 1, 196
 मेक्लेसियास, 120
 मेजर कॉर मेजर, 370 पा० टि० 1
 मेटाफिजिक्स, 69, 220, 532
 मेटिक, 91
 मेवेक्लेनस, 162

मेमोरियलिया, 98, 142, पा० टि०
1, 2, 146 पा० टि० 2, 149
मेलोस, 7, 112, 120
मेरुदेय, 368 पा० टि० 1
मेकियावेली, 13, 19, 106, 109,
350
मेकेंडोनिया (या मेवेदोन), 5, 31,
51, 159, 450
मेगिलस, 515, 530
मेसीन्ना, 396
मेनटिनेआ का युद्ध, 449
मोंटेस्व्यू, 447, पा० टि० 1, 517
विधियों पर जलवायु का प्रभाव,
475 पा० टि० 3
भोर, सर टॉमस, 590-8

य

यूरोपियस, 532
यूपीडिमस, 185, 189, 190, 191,
193, 194 पा० टि० 1, 201,
202, 407
यूरिपिडीज, 79, 112, 116, 328,
466 पा० टि० 1
यूनानी धर्म, 11-12
यूनानी राज्य :—
भौगोलिक विशेषताएँ, 28-9
—और दासता, 41-7
—और प्रतिनिधि-संस्थाएँ,
48-52
—और शिक्षा, 53-7
सामान्य विशेषताएँ, 25-33
यूनानी लोग :—
जिज्ञासा-वृत्ति, 3

र

रंगमंच-तंत्र, 210 पा० टि० 1, 467

रखीघेन एडरा, 317 पा० टि० 1
राजनीति-कला, 14, 43, 419
प्लेटो की दृष्टि में, 181-2, 190,
191-2, 197-200, 202,
202, 212, 235, 415-6,
428
सॉक्रेटीज की दृष्टि में, 137, 140
146-9
राजनीति-विज्ञान, 14, 43, 407
राजमर्मज्ञ—बलाकार के रूप में, 415
राजवशांत, 372
राज्य :—
—और व्यक्ति, 265-6
—, व्यक्तियों के चरित्र की दृष्टि,
243, 266
रिपब्लिक, 14, 17, 18, 20, 79,
118, 122, 168 178 पा०
टि० 1, 180, 181
अर्थशास्त्रीय आधार, 220-23
आत्मा का स्वरूप, 243
आरम्भिक संवादों में पूर्व-संकेत,
189, 191, 192, 194 पा०
टि० 1, 195, 196, 199,
205, 214-5
दासता का विवेचन, 46
ग्याय-सिद्धांत, 273-309
पायथागोरस का प्रभाव, 70-4
पूर्ववर्ती ऋण, 117
योजना और उद्देश्य, 219-229
रचना-बाल, 185
—, एक आदर्श के रूप में, 357-
62
—, एक समन्वित रचना, 255
पा० टि० 1
—, और पॉलिटिक्स, 405, 411
पा० टि० 2, 415 पा० टि०
2, 417, 423, 424, 435,
436

- , और लॉज 440, 441, 442
 पा० टि० 1, 443, 444 पा०
 टि० 2, 446, 447, 449
 पा० टि० 1, 456 पा० टि०
 2, 478, 481, पा० टि० 1,
 485 पा० टि० 2, 487 पा०
 टि० 1, 495 पा० टि० 3,
 503 पा० टि० 1
 शिक्षा-सिद्धांत, 273-309
 शीर्षक, 219
 साफ्टीज का प्रभाव, 139, 142,
 147, 149-50
 साम्यवाद-सिद्धांत, 313-354
 सोफिस्टों से संबंध, 90, 97, 104,
 107, 110, 111, 112
 रूसी, 19, 90, 162, 209, पा०
 टि० 3, 556 पा० टि० 1
 प्लेटो का प्रभाव, 595-8
 रिपब्लिक—शिक्षा के विषय पर
 आज तक का सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ,
 219, 273
 रेपेलेगस्त ऑन फ्रेंच रेबोल्यूशन, 348
 पा० टि० 1
 रोम 36, 41, 537
 —साधारण, 15-6, 25, 31
 रॉबर्ट ब्रिजेड, 533

ल

- लाइकरगस, 12
 लाइकोफोन, 116
 लाउरियस, 44
 लॉ ऑफ द कंस्टीट्यूशन, 501 पा० टि०
 1
 लॉक, 294, 347, 475 पा० टि० 1
 लॉज, 118, 156, 167, 177, 178
 244, 291 पा० टि० 1, 387
 पा० टि० 2, 457

- अर्थ-व्यवस्था, 485-92
 इतिहास के स्वक, 462-9
 उद्भव और स्वरूप, 439-445
 जासूसी, 520
 न्याय-व्यवस्था, 513
 न्याय-सिद्धांत, 392-3
 भूगोल और जनसंख्या, 473-9
 रचना-काल, 185, 439
 राज्य-सिद्धांत, 439-69
 — का वस्तु-विधान, 440-1
 — का सिद्धांत, आत्म-समय, 446-
 8
 — के राज्य का गणितीय आधार,
 478-9
 विधि का स्वरूप, 453-61
 विवाह तथा १ रिवाज, 493-7
 शांति और युद्ध का विवेचन, 449-
 52
 शासन-व्यवस्था का सामान्य स्वरूप
 516-9
 शैलीगत दुर्बलताएँ, 439-40
 संपत्ति का विवेचन, 480-4
 सामाजिक संबंधों की व्यवस्था,
 473-97
 स्थानीय शासन, 514-5
 हेलेनी विधि पर प्रभाव, 171
 लिओटिनी, 91, 94
 लीडिया, 46
 लीबिया, 86, 116
 लीसियस, 74
 लूक्रेटियस, 197
 लुयर, 140 पा० टि० 1, 326
 लेरिसा, 122
 लेविथियन 19, 243, 244, पा०
 टि० 1
 लेंचेज, 185, 191, 192, 194
 पा० टि० 1

सोलोन, 5-6, 16, 27, 65, 116
पा० टि० 3, 119-20, 224,
369

प्लेटो की दृष्टि में, 167, 199,
210, 221, 224, 225-7,
291, 322, 365, 371-2,
378-84, 405, 432-4,
435-6, 456, 466-7 517-9

साक्रेटीज की दृष्टि में, 143-5, 147

लोक-भरक्षक, 383

व

वर्ग, 262

पायथागोरस के सिद्धांत में, 73,
243

पॉलिटिक्स में वर्ग-व्यवस्था, 423-
4

प्रज्ञा की त्रिवर्ग-व्यवस्था, 507
पा० टि० 1

प्राचीन एथेंस में वर्ग, 400-1

प्लेटो के सिद्धांत में —, 73, 168,
227-8, 258-63, 324-6,
336 पा० टि० 3, 354

लॉज में वर्ग-व्यवस्था, 483, 488-
9, 506-9, 516-7

वर्ग-संघर्ष, 370-1, 376, 382-3

हिप्पोडामस के सिद्धांत में, 124

चाल्टेयर, 90

विधि, 274, 295, 296

पॉलिटिक्स में विधि का विवेचन,
405, 413-5, 417-9, 425-
30

यूनानी विधि का महत्त्व, 444-5

यूनानी विधि-सिद्धांत, 55-7

रिपब्लिक में विधि का विवेचन,
239-40, 269-70, 274,
295-6, 309

लॉज में विधि का विवेचन, 453-
61

—और प्रवृत्ति का विरोध, 81-86,
100-2, 126-30, 163,
238-41

—का उपयोग, 418

—की आवश्यकता, 453-5

विधियों की प्रस्तावना, 539, 540

विधि-राज्य, 428-9, 435, 459,
520

विधि-शासन, 529

विधि-गराज, 510, 511, 512,
516, 521

साक्रेटीज और —, 146-7

सिनिक और —, 163-4

सोलोन की विधियाँ, 64

हिप्पोडामस का विधि-सिद्धांत 124

हेराक्लिटस का विधि-सिद्धांत, 75

वास्तविक राज्य :—

आदर्श राज्य से सन्नघ, 223 पा०
टि० 2, 357-62

प्लेटो द्वारा आलोचना, 363-86

विश्वमूलक राज्यतन्त्र, 372

विदेश संघर्ष, 156, 394-8, 524

विदेशी आवासी, 230, 485-92

विद्याचतुष्टयी, 299 पा० टि० 1,
302

विद्यावयी, 300

दिलामोविस्ज, 12, 13, 26

विलियम मॉरिस, 345 पा० टि० 1

विवेक :—

प्लेटो की संकल्पना, 73, 244,
252-7, 259-60, 267, 285,
317, 324-5, 368, 454

विशेषज्ञ, 212, 213 पा० टि० 1

विशेषीकरण, 236

प्लेटो की धारणा, 190-1, 224,
227, 228-9, 236, 246-8,
264-5, 488-9

साक्रेटीज की धारणा, 139-40

- हिप्पोक्रेटस की धारणा, 124
 विश्वकोशविद्, 90
 चेलस ऑफ मेगन्स, 189
 वैराग्य-वृत्ति, 307, 321, 340
 व्यक्ति और राज्य का संबंध, 367
 पा० टि० 1
 व्यक्तिवाद, 265
 व्यावहारवाद, 426
 व्यापाम, 73, 198, 202-3, 287,
 277-9, 494
 व्यापामशालाएँ, 27 पा० टि०, 3,
 289 पा० टि० 1

श

शिक्षा :—

- ईसोक्रैटीड और —, 155-6
 जेनोफॉन और—, 151-2
 पौलिटिकस में शिक्षा-सिद्धांत, 423
 प्रोटेगोरस और—, 96-7
 प्लेटो की अकादमी और—, 168-9
 मध्य युग में—, 297
 यूनानियों की शिक्षा-धारणा, 53-5
 यूनानी शिक्षा-प्रवृत्तियाँ, 276-81
 रिपब्लिक में शिक्षा-सिद्धांत, 273-
 309
 सांझ में शिक्षा-सिद्धांत, 563
 —का दार्शनिक आधार, 282-6
 —का महत्व, 273-8
 —में व्यापाम का स्थान, 290-6
 —में संगीत का स्थान, 290-6
 शिक्षा-मन्त्री, 513, 525, 567-8
 श्रेय का भाव, 254, 255, 285,
 303, 306
 शूकर-नगर, 163, 244, 343,
 463
 शेक्सपीयर, 340
 शैली, 379

स

संगीत :—

- (1) व्यापक अर्थ में (संस्कारी
 कलाएँ) :—
 पायथागोरस के अनुमापियों की दृष्टि
 में, 72
 प्लेटो की दृष्टि में, 289
 रिपब्लिक की शिक्षा-योजना में
 स्थान, 290-6
 (2) संकुचित अर्थ में (सामान्य
 संगीत) :—
 केवल आनंद के लिए नहीं, 210,
 467 पा० टि० 2.
 शिक्षा-साधन के रूप में, 198,
 277-8
 संग :—
 प्लेटो और—, 349-51
 राज्य—संग के रूप में, 5, 246-7,
 347
 सोलोन की सव-विधि, 64
 संपत्ति का साक्षा, 313-326
 सत्य अस्पष्ट, 468
 संरक्षक, 252, 258
 पूर्ण संरक्षक, 253-4
 पूर्ण संरक्षकों का उच्चतर अप्यदन-
 क्रम, 297-304
 रिपब्लिक के संरक्षक, 72, 73,
 90, 252 और आगे, 354
 संस्कार का सिद्धांत, 282-3
 सद्गुण, 220, 253 पा० टि० 1
 यूनानियों के आधारभूत सद्गुण,
 264
 सप्लाइसेज, 112, 116
 समा :—
 एथेस की—, 48-9, 65, 139,
 199, 201,
 पौलिटिकस में उत्प्रेष, 331

- सॉज के राज्य में स्थिति, 506-11, 516
- सर्व-हेलेनवाद, 394-8
- सहायक (सरधक भी देखिए), 252, 258
- साविधानिक राजतंत्र, 435
- सांविधानिक सोवतंत्र (सयत सोवतंत्र), 435
- सॉमनियम स्किपिनोइस, 585
- साइमन, 211 पा० टि० 1
- साइरस, 465
- साइरस, 162
- साइरोपीडिया, 151-2
- साइमोनीडीज, 152
- साइरोमेनिया, 328
- साक्रेटीज, 38, 54, 69, 220, 248, 433
- आक्लिफत का सिध्द, 80
- जीवन-मृत, 135-5
- ज्ञान-इय का सिद्धांत, 136, 196
- पद्धति और सिद्धांत, 136-42
- प्लेटो के संवादों में उत्तेज, 148, 168, 171, 179, 181, 185, 186-7, 190, 124-5, 212-3, 227, 436
- मृत्यु, 143-49
- विवाह-सिद्धांत, 328, 335
- संविधानों का वर्गीकरण, 433
- और जेनोफॉन, 143, 149, 433 पा० टि०
- सिनिकों तथा सिरेनायकों से संबंध, 160-1
- साम्यवाद :—
- पलियों का साज्जा, 427-38
- पामपागोरसवादियों में साम्यवाद के तत्त्व, 315
- प्लेटो के साम्यवाद का आधुनिक समाजवाद से भेदायेद, 320-6
- प्लेटो के साम्यवाद का मनोवैज्ञानिक आधार, 317
- प्लेटो के साम्यवाद का राजनैतिक आधार, 318-9
- प्लेटो के साम्यवाद-मिद्धांत की पृष्ठ-भूमि, 313-4
- यूनान में साम्यवाद की ऐतिहासिक परंपरा, 314-6
- साम्यवाद का उद्देश्य, 313-4
- मपति का साभा, 313-236
- सामाजिक सविदा, 6, 464 पा० टि० 1
- सामान्य इच्छा, 519
- सामोस, 474, पा० टि० 1
- साहस, 192-3, 244, 264-5, 279-80, 448
- सिफ्रात्म, 230, 233
- सिनिक, 19, 99, 147, 160-164, 249
- सिम्पोसियम, 338 पा० टि० 1, 353
- सिरास्यूज, 772, 121, 158, 171, 173, 174, 225, पा० टि० 1, 357, 371, 385
- सिरेनायक, 160
- सिसरो, 146, 538 पा० टि० 1, 585
- सिसरो, 173, 175
- सिसीफस, 115
- सुधार-सदन, 524
- 'सु-मति' 196
- सेंट आगस्टाइन, 555 पा० टि० 2; 585
- सेंट पाल, 130 पा० टि० 1, 459, 485
- सेक्रोप्स का नगर, 340
- सेप्टिमाइयस सीवरस, 32
- सेक्रेड औरैफिलस, 585
- सेयीज, 74
- सेल्यूसिड, 30

सैन्यवाद, 449-450

सोफिस्ट, 4

राजनीति-सिद्धान्त, 85-130

साधन्य सूक्षण, 89-93

सोफिस्ट-सिद्धान्तों के विषय में प्लेटो

का विवरण, 107-114

सोक्रेटीज 87, 88, 243 पा० टि०

1

सोलोन, 6, 13, 62-77, 86, 156,

276, 511, 514

स्ट्राफ़, 148

स्ट्रेप्सिग्नस, 111, 331

स्ट्रेबो, 77

स्टेसिब्रोडस, 120

स्टोइक, 19, 76, 161, 391, 395

स्त्रियाँ,

यूनान में स्त्रियों की स्थिति, 329

स्पार्टा, 18, 19, 35, 36, 41, 537

—की शिक्षा-प्रणाली, 278-80

सिफ्रिट शॉक मैम, 533

स्वतंत्रता, 447 पा० टि० 1

ह

हन्सले, 301

हरकुलीज, 62

हरमीज, 97

हरमोडोरोस, 76

हवर्ट स्पेसर, 70, 292, 349 पा०

टि० 1

हादरबोरिया, 86

हॉयम, 19, 98, 289, 242, 244

पा० टि० 1, 347, 532

हिएरो, 152

हिप्पारकस, 300, पा० टि०

हिप्पोक्रेटस, 123

हिरोडोटस ऐटिकस, 122

हिरनैक का सिद्धान्त, 318 पा० टि०

हीगेल, 16, 220, 268, पा० टि० 4

प्लेटो का प्रभाव, 598-9

हेफाएस्टस, 410

हेबडोमिडस परिपद् (आक्रमक), 527,

पा० टि० 1

हेराक्लिटस, 75, 77, 78, 81, 91,

134, 139

हेरोडोटस, 6, 54, 86, 87, 119,

433, 454, पा० टि० 2

हेसियॉड, 62, 232, 277, 530

होमर, 62-63, 73, 277, 566

ह्यूम, 188

अनुवाद निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय के प्रकाशन

प्रकाशित :

1. गति-विज्ञान, भाग 1 (Dynamics Part I—A. S. Ramsey)
अनुवादक लज्जाराम सिंह
भाषा-संपादक महेन्द्र चतुर्वेदी
2. गति-विज्ञान, भाग 2 (Dynamics, Part II—A. S. Ramsey)
अनुवादक : स्व० डा० राममनलाल शर्मा
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी
3. समाकलन-गणित (Integral Calculus—Shanti Narayan)
अनुवादक : लज्जाराम सिंह
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी
4. अवकलन-गणित (Differential Calculus—Shanti Narayan)
अनुवादक : स्व० डा० राममनलाल शर्मा
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी
5. कशेरुक प्राणियों की संरचना तथा परिवर्धन, भाग I (Studies on the Structure and Development of Vertebrates, Vol. I—E. S. Goodrich)
अनुवादक : डा० जगदीशचन्द्र मूना
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी
6. कशेरुक प्राणियों की संरचना तथा परिवर्धन, भाग II (Studies on the Structure and Development of Vertebrates, Vol. II—E. S. Goodrich)
अनुवादक : डा० जगदीशचन्द्र मूना
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी
7. अकशेरुकी प्राणि-जगत् : प्रोटोजोआ से टिनोफोरा तक, भाग I (The Invertebrates : Protozoa through Ctenophora, Vol. I—L. H. Hyman)
अनुवादक : डा० हरसरनसिंह विद्वानोई
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

8. यूनानी राजनीति-सिद्धांत (Greek Political Theory—Ernest Barker)

अनुवादक : विश्वप्रकाश गुप्त
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

प्रेस में .

1. भारतीय विदेश-नीति के आधार (Foundations of India's Foreign Policy — Bisheshwar Prasad)

अनुवादक : विश्वप्रकाश गुप्त
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

2. राजनय और राज्य-शिल्प (Studies in Diplomacy and Statecraft—G. Cap. Gooch)

अनुवादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

3. चिरसम्मत यांत्रिकी (Classical Mechanics—D. E. Rutherford)

अनुवादक : ओमप्रकाश शर्मा
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

4. बीजगणित और समीकरण सिद्धांत (Text Book on Algebra and Theory of Equations—Chandrika Prasad, D. Phil., Oxon.)

अनुवादक : डा० हरिश्चन्द्र गुप्त
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

5. प्राणि-वित्तान की रूपरेखा (Thomson's Outlines of Zoology)

अनुवादक : कृष्णकुमार गुप्त
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

आगामी प्रकाशन :

1. प्रायिकता-सिद्धांत और उसके अनुप्रयोग (An Introduction to Probability Theory and its Applications—W. Feller)

अनुवादक : लज्जाराम सिंह
भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

2. उच्चतर बीजगणित (Higher Algebra—S. Bernard and J. M. Child)

अनुवादक : सञ्जाराम सिंहल

भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

3. चन्द्रलोक का सर्वेक्षण (Survey of the Moon—Patric Moore)

अनुवादक : सञ्जाराम सिंहल

भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

4. आधुनिक अज्ञान-विज्ञान (Great Ideas and Theories of Modern Cosmology—Jagjit Singh)

अनुवादक : सञ्जाराम सिंहल

भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

5. अवशेषकी प्राणि-जगत् : प्लैटीहेल्मिन्थीज तथा रिन्कोवोला, भाग II (The Invertebrates : Platyhelminthes and Rhynchocoela, Vol. II—L. H. Hyman)

अनुवादक : डा० हरसरनसिंह विश्नोई

भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

6. अवशेषकी प्राणि-जगत् : ऐकॅथोसेफैला, ऐस्केल्मिन्थीज और एन्टोप्रोक्टा —भाग III (The Invertebrates : Acanthocephala, Achelminthes and Entoprocta, Vol. III—L. H. Hyman)

अनुवादक : डा० जगदीशचन्द्र मूना

भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

7. यूरोपीय राजनय का इतिहास, 1451-1789 (A history of European Diplomacy, 1451-1781, R. B Mowat)

अनुवादक : विश्वप्रकाश गुप्त

भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

8. यूरोपीय राजनय का इतिहास, 1815-1914, (A History of European Diplomacy, 1815-1914—R. B. Mowat)

अनुवादक : ओम्प्रकाश गाबा

भाषा-संपादक : महेन्द्र चतुर्वेदी

9. यूरोपीय राजनय का इतिहास, 1914-1925 (A History of European Diplomacy, 1914-1925 — R. B. Mowat)

अनुवादक: विश्वप्रकाश गुप्त
भाषा-संपादक: महेन्द्र चतुर्वेदी

10. अंतर्राष्ट्रीय राजनीति का इतिहास—1919 के बाद (The World Since 1919—Walter Consulelo Langsam)

अनुवादक: विश्वप्रकाश गुप्त
भाषा-संपादक: महेन्द्र चतुर्वेदी

11. राजनयिक व्यवहार (A Guide to Diplomatic Practice—Sir Ernest Satow)

अनुवादक: श्रीमप्रकाश गात्रा
भाषा-संपादक: महेन्द्र चतुर्वेदी

12. कीट-विज्ञान (A Text Book of Entomology—A. D. Imms)

अनुवादक: डा० जगदीशचन्द्र भूना
भाषा-संपादक: महेन्द्र चतुर्वेदी

13. प्रायोगिक प्राणि-विज्ञान (A Junior Course of Practical Zoology—Marshall and Hurst)

अनुवादक: कृष्णकुमार गुप्त
भाषा-संपादक: महेन्द्र चतुर्वेदी